

Coordenação Editorial
Irmã Jacinta Turolo Garcia

Assessoria Administrativa
Irmã Teresa Ana Sofiatti

Coordenação da Coleção História
Luiz Eugênio Vécio



A história

François Dosse

Tradução
Maria Elena Ortiz Assumpção


EDUSC
Editora da Universidade do Sagrado Coração

D7242h Dosse, François.

A história / François Dosse ; tradução Maria Elena Ortiz Assumpção. -- Bauru, SP : EDUSC, 2003.

326 p. ; 21cm. -- (Coleção História)

Inclui bibliografia.

Tradução de : L'histoire, c2000.

ISBN 85-7460-199-3

1. História - Filosofia. 2. Historiografia. I. Título. II. Série.

CDD 901

ISBN 2-200-25127-0 (original)

Copyright © Armand Colin/HER Éditeur, Paris, 2000

Copyright © (tradução) EDUSC, 2003

Tradução realizada a partir da edição de 2000

Direitos exclusivos de publicação em língua portuguesa
para o Brasil adquiridos pela

EDITORA DA UNIVERSIDADE DO SAGRADO CORAÇÃO

Rua Irmã Arminda, 10-50

CEP 17011-160 - Bauru - SP

Fone (14) 3235-7111 - Fax (14) 3235-7219

e-mail: edusc@edusc.com.br

e-mail do autor: dossefrancois@aol.com

SUMÁRIO

7 INTRODUÇÃO

CAPÍTULO 1

13 O historiador: um mestre de verdade

CAPÍTULO 2

47 A imputação causal

CAPÍTULO 3

101 O relato

CAPÍTULO 4

149 Os desgastes do tempo

CAPÍTULO 5

213 O *télos*: da Providência ao progresso da Razão

CAPÍTULO 6

261 Uma história social da memória

299 CONCLUSÃO

307 BIBLIOGRAFIA

315 ÍNDICE ONOMÁSTICO

Compra de UFRGS

UFRGS/BO-ESOSH

Acervo C:TECMED

90013

32687/1-32687/12

14/30,15

17/06/2006

Instituto/Curador: IFCH

901
32687/1-7



INTRODUÇÃO

Poderíamos retomar, a propósito da história, a questão colocada por Santo Agostinho a propósito do tempo: "O que é o tempo? Se ninguém pergunta isso, eu não me pergunto, eu o sei; mas se alguém me pergunta e eu quero explicar, eu não o sei mais" (SAINT AUGUSTIN. Livre XI, chap. XIV. Paris: Garnier-Flammarion, 1964. p. 264). A complexidade da velha questão para saber "o que é a história?" acentua-se ainda mais por uma certa deficiência da língua francesa que designa, sob o mesmo vocábulo, o que nossos vizinhos europeus têm por hábito diferenciar – *Geschichte* e *Historie* em alemão, *History* e *Story* em inglês, ou ainda *Is-toria* e *Stòria* em italiano – um termo designando a trama dos acontecimentos propriamente dita e um outro significando o relato complexo que a narra. O acoplamento desses dois níveis na língua francesa traduz, entretanto, uma realidade que nos mergulha naquilo que singulariza a disciplina histórica como conhecimento indireto, como saber que só chega até nós por vestígios, tentando preencher uma ausência.

Durante muito tempo, os historiadores de ofício na França interrogavam-se sobre seus métodos, mas, voluntariamente, viravam as costas a qualquer reflexão de ordem epistemológica. Eles não deixavam de manifestar grandes reticências em relação à filosofia da história. Como recorda Antoine Prost (*Douze leçons sur l'histoire*. Paris: Seuil, 1996. p. 8), segundo o precursor da escola histórica francesa dos *Annales*; Lucien Febvre, "filosofar" constitui um "crime capital" (FEBVRE, Lucien. *Apologie pour l'histoire*.

In: _____. *Combats pour l'histoire*. Paris: Armand Colin, 1953. p. 433). A profissionalização progressiva da disciplina histórica ao longo do século 19, depois o diálogo privilegiado com as ciências sociais no século 20 não permitiram aproximar a prática da história do pensamento da história conduzida pelos filósofos.

A perda de um bom número de certezas e a renúncia a desmedidas ambições hegemônicas modificaram, profundamente, a situação historiográfica para dar lugar a novas interrogações sobre as noções utilizadas pelos historiadores, que se voltam sobre o passado de sua disciplina e para os filósofos, que pensaram as categorias da historicidade. O objeto desta obra não visa a preconizar um sistema de história nem pretende esgotar o assunto. Modestamente, ele se quer como um convite à leitura dos historiadores pelos filósofos, e da filosofia da história pelos historiadores.

A conjuntura parece favorável a essa nova configuração ou nova aliança entre esses dois domínios conexos porque o historiador de hoje, consciente da singularidade de seu ato de escritura, tende a fazer *Clio* passar para o outro lado do espelho, numa perspectiva essencialmente reflexiva. Disso resulta um novo imperativo categórico que se expressa pela exigência, de um lado, de uma epistemologia da história concebida como interrogação constante dos conceitos e noções utilizados pelo historiador de ofício e, de outro lado, de uma atenção historiográfica nas análises empreendidas pelo historiador de outrora. Desenha-se, assim, a emergência de um espaço teórico próprio aos historiadores, reconciliados com seu nome próprio e definindo a operação histórica pela centralidade do humano, do agente, da ação situada.

Depois de ter valorizado os fenômenos de longa duração, com Fernand Braudel, especialmente por intermédio da tese sustentada no pós-guerra sobre *O Me-*

diterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II, os historiadores adquirem consciência e medida da subversão que afeta grande parte das ciências humanas engajadas num processo de humanização (cf. DOSSE, François. *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*. Paris: La Découverte, 1995; tradução brasileira, *O império do sentido: a humanização das Ciências Humanas*. Bauru, SP: EDUSC, 2003). A "reviravolta crítica" dos *Annales*, no fim dos anos quarenta, atesta essa grande "conversão pragmática" (cf. DELACROIX, Christian. *Le Temps réfléchi. Espaces Temps*, n. 59/61, p. 86-111) pela qual o historiador, enfim, leva a sério os atores (cf. LEPETIT, Bernard. *L'histoire prend-elle les acteurs au sérieux?* p. 112-122) depois de um longo eclipse. Para o historiador, a grande incidência desse desdobramento sobre os atores traduz-se por uma reconfiguração do tempo e uma revalorização da curta duração, da ação situada, do acontecimento.

A conversão da disciplina histórica à pragmática desperta-a de seu sono estrutural. Ela permite conferir à noção de apropriação um lugar central e de levar a sério os modelos temporais da ação dos atores do passado, seguindo o exemplo da nova sociologia da ação (cf. BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. *De la justification*. Paris: Gallimard, 1991).

Por sua vez, a "reviravolta historiográfica" atual, como a qualifica o historiador Pierre Nora, convida a comunidade dos historiadores a revisitar as mesmas fontes históricas, baseando-se nos traços deixados na memória coletiva pelos fatos, os homens, os símbolos, os emblemas do passado. Essa reprise de toda a tradição histórica por esse momento memorial que vivemos abre caminho a uma outra história: "Não mais os determinantes, mas seus efeitos; não mais as ações memorizadas ou até comemoradas, mas o vestígio dessas ações e o jogo dessas comemorações;

não os acontecimentos em si mesmos, mas sua construção no tempo, o apagar e o ressurgir de suas significações; não o passado tal como se passou mas suas retomadas permanentes, seus usos e seus desusos, sua pregnância sobre os sucessivos presentes; não a tradição, mas a maneira pela qual ela se constituiu e transmitiu". (NORA, Pierre. *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Gallimard, 1993. t. 3, v. 1, p. 24). Esse vasto canteiro aberto, de um lado, sobre a história das metamorfoses da memória e, de outra parte, sobre uma realidade simbólica ao mesmo tempo palpável e inapreensível que são os objetos ideais, traduz bem o que pode ser esse tempo intermediário, definido pelo filósofo Paul Ricœur como ponte entre tempo vivido e tempo cósmico. O estudo da memória convida, ele também, a levar a sério os atores do passado.

Mais além da voga comemorativa atual, sintomática da crise de horizonte de um presente marcado pela ausência de projeto de nossa sociedade moderna, a disciplina histórica é chamada a vincular-se aos imperativos do presente. O novo regime de historicidade que resulta disso permanece aberto para o futuro, mas ele é apenas a simples projeção de um projeto plenamente pensado, fechado sobre si mesmo. A própria lógica da ação mantém aberto o campo dos possíveis. Ela instiga o historiador a reabrir as potencialidades do presente, baseando-se nos possíveis não verificados do passado. A função da história permanece, portanto, viva e o luto das visões teleológicas pode tornar-se uma chance de repensar o mundo de amanhã.

O desvio historiográfico e epistemológico que emprestamos participa dessa vontade de exumar a pluralidade das escrituras da história (cf. RUANO-BORBALAN, Jean-Claude. *L'Histoire aujourd'hui*. Paris: Sciences Humaines, 1999) para melhor compreender o preço pago por cada uma das rupturas que permitiram ao dis-

curso histórico adquirir autonomia e tornar-se um discurso singular. As rupturas necessárias para reconhecer-se como disciplina de caráter científico deixaram sobre a margem potencialidades inexploradas de um passado que sempre precisa ser reinterrogado quanto ao nosso presente. A interrogação sobre noções e conceitos utilizados pelos historiadores hoje não pode mais eliminar a volta ao passado da disciplina, não para fins autocomemorativos mas para entrar plenamente em uma nova era, aquela do momento reflexivo da operação histórica.

Nós nos propomos, portanto, revisitar o passado da disciplina histórica para melhor compreender seu sentido, por meio de uma dupla interrogação: uma, historiográfica, da prática dos próprios historiadores e outra, especulativa, da tradição filosófica da reflexão sobre a história. Nosso enfoque parte de conceitos essenciais da disciplina histórica, que suscitaram a interrogação filosófica, mas nossa demonstração alimenta-se, em cada etapa, dos próprios trabalhos dos historiadores, desde a Antiguidade grega até a conjuntura historiográfica atual.



O HISTORIADOR: UM MESTRE DE VERDADE

HERÓDOTO: NASCIMENTO DO *HISTOR*

A história, como modo de discurso específico, nasceu de uma lenta emergência e sucessivas rupturas com o gênero literário, em torno da busca da verdade. Aquele que, durante muito tempo, foi apresentado como o verdadeiro mentor, Heródoto, encarna bem essa tensão de uma escritura muito marcada por seu lugar de origem, o da Grécia do século 5º a.C., mas que designa, todavia, um projeto em ruptura: o do nascimento de um gênero novo, a história. Ao reino do aedo, do poeta contador de lendas e dispensador do *kleos* (a glória imortal para o herói), Heródoto substitui o trabalho de investigação (*historiê*) desenvolvido por um personagem até então desconhecido, o *histor*, que tem por tarefa retardar o desaparecimento dos traços da atividade dos homens. Nos dois casos, trata-se de aprisionar a morte, socializando-a: "Heródoto de Halicarnasso apresenta aqui os resultados de sua investigação, para que o tempo não apague os trabalhos dos homens e para que as grandes façanhas, realizadas ou pelos gregos ou pelos bárbaros, não caiam no esquecimento" (HÉRODOTE. *Histoires*. Paris: Les Belles Lettres, 1970. Prologue. Livre I). Aquele que foi apresentado por Cícero como "o pai da História" é um grego originário de Halicarnasso, na Jônia, que viveu entre dois grandes conflitos: o

das Guerras Médicas e o da Guerra do Peloponeso, entre 484 a.C. e 420 a.C. Autor de *Histórias*, divididas em nove livros, dois terços de sua obra são consagrados aos antecedentes das Guerras Médicas. Com Heródoto, nasce o historiador, pelo duplo uso do nome próprio e da terceira pessoa desde o prólogo de sua obra que estabelece uma distância, uma objetividade em relação à matéria narrada. Diferente da epopéia, não são mais os deuses e as musas que se expressam para contar o passado: "História, de Heródoto de Thourioi: é o relato de sua investigação..." (Ibid.).

Heródoto inova efetuando vários deslocamentos decisivos, que permitem a emergência do gênero histórico. Na verdade, celebra-se não mais a lembrança das grandes façanhas, mas procura-se a conservação na memória daquilo que os homens realizaram, glorificando não mais os grandes heróis mas os valores do coletivo dos homens, no quadro das cidades (cf. CHATELET, François. *La Naissance de l'histoire*. Paris: Minuit, 1962. 2 v., 10/18).

A polis

A consciência política nascente, fonte da identidade cidadã, torna possível a oscilação do legendário homérico para o continente do histórico, uma perspectiva pragmática que permite a transmissão da herança cultural às gerações futuras. A grande oscilação que preside o nascimento da história reside na afirmação da comunidade cidadã da *polis*. É, portanto, a consciência política que permite passar da essência épica do discurso à existência política. A passagem de Homero a Heródoto é também a manifestação de um início de secularização permitido graças à posição ocupada pelo *histor*. Ele substitui as musas e os heróis

como autor do relato. O mestre da verdade não é mais o ator, mas torna-se o ausente da história (cf. CERTEAU, Michel de. *L'Absent de l'histoire*. Paris: Mame, 1973): esse é o lugar ocupado pelo historiador, cujo discurso é a própria marca da separação, da distância atestada pelo uso do "ele" que lhe permite desdobrar seu relato. Resulta disso uma estrutura em espelho (cf. HARTOG, François. *Le Miroir d'Hérodote*. Paris: Gallimard, 1980), entre o relato do passado e o presente, no interior de um mundo do texto tensionado entre o desenvolvimento da intriga e o horizonte de expectativa do leitor. Esse "entre dois", esse espaço textual desdobrado, constitui o próprio da operação historiográfica. Ele dá lugar a um regime de historicidade no qual o passado imbrica-se no presente: "Ele se constrói segundo uma problemática do processo, ou de citação, ao mesmo tempo capaz de fazer surgir uma linguagem referencial que ali representa a realidade e de julgá-la em nome de um saber" (CERTEAU, Michel de. *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975. p. 111).

As *Histórias* de Heródoto tornaram-se o espelho no qual o historiador não cessa de interrogar-se sobre sua identidade. É aí que ele encontra as raízes de uma humanização do tempo efetivo, uma participação do homem na temporalidade sensível, enquanto o mito ou a lenda tinha ciclos atemporais ou circulares. Quando Heródoto faz o relato das Guerras Médicas, que opuseram os gregos ao Império Persa, ele está animado por uma vontade demonstrativa enraizada num coletivo que atua no seio da realidade da cidade nascente na Grécia. Ele consigna as causas profundas do drama que atravessa seu país quando das invasões bárbaras, a partir do caso concreto das Guerras Médicas. A atestação da verdade do dizer, em Heródoto, transformada em fronteira discriminante do discurso do *histor*,

situa-se no ver, no olhar que se constitui em instrumento privilegiado de conhecimentos no antigo mundo jônio: "Nós preferimos a visão a todo o resto. Isso porque a visão é, de todos os sentidos, aquele que nos faz adquirir mais conhecimento e o que melhor nos revela as diferenças" (Aristote, *Métaphysique*, 980 a 25).

Primado do olho sobre o escrito

Assim, o relato histórico ouvido faz acreditar que o olho escreve, o que induz a conferir primazia à percepção, à oralidade sobre a escritura, que é secundária. Quando o ver falha, resta a possibilidade do recurso ao que se ouviu dizer, o que ainda confirma a supremacia da oralidade. É o momento em que o estatuto conferido ao escrito é desvalorizado. Ele é apatnágio do império egípcio no qual os escribas desempenham o papel de guardiães das prerrogativas de um soberano autocrata. Pertence, pois, à zona de sombra do mundo bárbaro, estrangeiro à democracia nascente. A verdade situa-se no lado do oral, ou do oráculo. Certamente, o corte entre o aedo e o *histor* ainda não é radical e Heródoto vai de cidade em cidade, como o rapsodo, para tornar conhecidos seus relatos nas leituras públicas, valorizando todas as técnicas de agradar.

Heródoto multiplicou as viagens pelas necessidades de sua investigação a ponto de aparecer para alguns, como para Jacoby, na tese de 1913, como um geógrafo e um etnógrafo, antes de tornar-se, verdadeiramente, historiador. Retomando esta análise, o geógrafo Yves Lacoste iniciou um vasto campo de pesquisa, em 1976, no domínio da geopolítica, tomando como emblema aquele que ele considera como pai dessa disciplina; com uma revista denominada *Heródoto*. Essa tese de uma cisão epistemológica interna à obra

de Heródoto foi recentemente abalada pela demonstração do historiador François Hartog (cf. HARTOG, François. *Le Miroir d'Hérodote*. Paris: Gallimard, 1980) para quem Heródoto tem um projeto de conjunto que inclui descrições minuciosas dos citas, no interior de uma problemática que consiste em falar dos costumes citas em nome de um referente que, na verdade, é o dos cidadãos gregos, quer o das Guerras Médicas quer o das estratégias de Péricles.

Resulta disso um deslocamento das questões colocadas pelo historiador a suas fontes em relação à verdade. Não se trata mais de saber o grau de veracidade da expedição de Dario na Scita, mas em que a guerra contra os citas prenuncia as Guerras Médicas. François Hartog demonstra, assim, que os citas ocupam o lugar dos atenienses em relação aos persas e que a fuga de Dario para o ponto ameaçado sobre o Bósforo prefigura a fuga de Xerxes para o Hellesponto. A continuidade entre essas duas expedições é, aliás, assegurada por um personagem conselheiro do Rei, irmão de Dario e tio de Xerxes, Artabano, que encarna a memória do Rei, seu *Mnémon*. Quando Xerxes convoca a assembléia dos principais chefes da Pérsia para propor-lhes atacar os gregos, Artabano é o único a opor-se a isso, evocando a guerra crítica, advertindo assim contra uma lógica da repetição à qual parece condenado o poder dos grandes Reis.

Diante da força massiva dos mesmos persas, a arma dos citas é a dos gregos, essa astúcia da inteligência, essa *mêtis* dos gregos, analisada por Marcel Détienne e Jean-Pierre Vernant (*Les Ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*. Paris: Flammarion, 1974). Os citas, povo de caçadores e de nômades, encontram-se em posição de caçados pelas tropas dos persas e faziam-se perseguir em regiões afastadas para que os persas se

perdessem em espaços que lhes eram familiar. Essa estratégia ardilosa remete às sugestões da Pítia, aconselhando aos atenienses não se entregarem a uma batalha campal diante de Xerxes.

Essa prova por meio dos citas, esse desvio pelo outro para melhor conhecer seus próprios limites, também termina por um juízo normativo que resulta em valorizar a cidade grega contra o despotismo. Resulta disso uma oposição binária entre o modelo da *diké* (a medida) da cidade grega na qual reina a lei comum como fundamento do Estado, sob a forma de um regime democrático, e o modelo da *hubris* (a desmedida) do regime persa, no qual dominam, segundo seu arbítrio, os déspotas: Ciro, Cambises, depois Dario e Xerxes.

Esse esquema de análise inova à medida que ele não opõe regimes segundo seus caracteres raciais ou psíquicos, mas segundo as modalidades de organização política. Essa detenção exclusiva do poder político pelo déspota suscita nele um deslocamento de sua desmedida para o lado de seus apetites guerreiros e de sua sede sexual. Nesses domínios, seu desejo nunca fica satisfeito e a *hubris* é sua lei. O déspota não pode impedir-se de transgredir as regras sociais, de ultrapassar os interdidos: Xerxes deseja assim a mulher de seu filho. Ele marca seu poder sobre o corpo de seus súditos, que ele pode esmagar, mutilar à sua vontade. Ao mesmo tempo, o poder político protege-se contra o enfraquecimento do corpo do rei. Quando o rei cita cai doente, chamam-se os adivinhos e, se a causa comprovada da doença é o perjúrio, sua cabeça é cortada da mesma maneira que se faz com um inimigo.

O que foi tido, durante longo tempo, como digressões etnográficas são peças de um dossiê para melhor refletir sobre o que é o espírito da conquista e os

meios de resistir a ela: a resposta, para Heródoto, é fazer-se nômade, um insular diante da força bruta e massiva, como o demonstrou Pascal Payen (*Les Îles nomades*. Paris: EHESS, 1977). A conquista provoca um abismo na cronologia narrativa tanto diante de uma temporalidade a ser dominada quanto de um espaço do qual é preciso tornar-se mestre. A estratégia da insularidade é a mais eficaz como forma de resistência e o espaço percorrido delimita as modulações do tempo, impondo-lhe seus ritmos.

Heródoto foi, durante muito tempo, apresentado como um mentiroso, um simples efabulador. A tradição historiográfica reteve, sobretudo, o violento ataque de Plutarco no 1º século d.C. *Sobre a malignidade de Heródoto*, cuja tese é que Heródoto é não somente um mentiroso, mas um mentiroso mau. Louvando o estilo do historiador grego, Plutarco utiliza esse argumento para reforçar sua acusação de mitólogo, negando a Heródoto qualquer relação com a verdade. É preciso esperar o século 16 para que Heródoto saia do purgatório, com a obra de Henri Estienne que lhe consagra, em 1566, uma verdadeira apologia. A descoberta do novo mundo, a multiplicação das viagens, a consciência da alteridade, nesse início de modernidade, oferecem um contexto mais favorável à recepção da obra de Heródoto. Depois de novo banimento de Heródoto, no século 19, em nome da suspeição que se abate sobre as fontes orais, a demonstração feita, atualmente, por François Hartog volta a destacar a pertinência desses dois qualificativos, aparentemente contraditórios de um Heródoto pai da história, logo, da verdade e, ao mesmo tempo, pai de mentiras. Isso remete à ambivalência do discurso histórico, sempre tensionado entre o real e a ficção.

TUCÍDIDES OU O CULTO DO VERDADEIRO

A desqualificação da obra de Heródoto

Tucídides conta como, criança, teve oportunidade de ouvir Heródoto contar suas *Histórias* na Olímpia. Seu encantamento foi tal que ele chorou de emoção. Apesar desse encantamento, apenas com uma geração de distância, o filho mata o pai e Heródoto sofre uma desqualificação quase imediata da parte de seu discípulo Tucídides que lhe reprova ficar muito perto da lenda e muito longe das restritas regras de estabelecimento da verdade. Heródoto passa então por um efabulador, propenso à invenção para preencher as lacunas documentais. Pai da história, torna-se também pai das mentiras. Essa aproximação pode parecer paradoxal, a figura do oxímoro: o mentiroso-verdadeiro e o historiador François Hartog ressaltava como essa fórmula é rica de relações indissociáveis entre história e ficção. Entretanto, Tucídides tenta uma dissociação mais radical da história e desqualifica a obra de Heródoto que ele executa como logógrafo "cuja composição visam a agradar o ouvinte e não à verdade: trata-se de fatos incontroláveis cuja antigüidade condena ao papel de mitos aos quais não se pode conferir fé" (THUCYDIDE. *Histoire de la guerre du Péloponnèse*. Préface. Trad. J. de Romilly. Paris: Belles Lettres, 1991). Segundo Tucídides, Heródoto é um mitólogo (*muthôdes*) e ele dissocia-se de seu mestre para insistir sobre a busca da verdade na definição que ele dá da empresa histórica, análoga, nesse ponto, à investigação judicial. A verdade torna-se a razão de ser do historiador e Tucídides coloca um certo número de regras constitutivas do método a seguir: "Eu só falo como tes-

temunha ocular ou depois de uma crítica atenta e tão completa quanto possível das minhas informações" (Ibid.). As primeiras palavras do prefácio de sua *História do Peloponêso*, estabelecem um cuidado de objetivação do real histórico: "Tucídides de Atenas, *História da guerra do Peloponêso*. O autor pôs-se a trabalhar desde os primeiros sintomas da guerra" (Ibid.).

Delimitando seu campo de investigação ao que ele poderia observar, Tucídides reduziu a operação historiográfica a uma restituição do tempo presente, resultando de um ocultamento do narrador, que se retira para deixar falar os fatos. No próprio nascimento do gênero histórico, encontra-se, portanto, essa ilusão de auto-ocultamento do sujeito histórico e de sua prática da escrita para melhor dar ao leitor a impressão de que os fatos falam por si mesmos. Pura transitividade, o empreendimento histórico parece anular-se no relato constitutivo de seu objeto. Esse procedimento é vivamente denunciado pelo he-lenista Nicole Loraux como um ato de autoridade do sujeito histórico consagrado a um "aqui e agora" de uma verdade imutável, depois de excluir seus predecessores, no caso, Homero e Heródoto. Por esse procedimento, o historiador invalida também qualquer visão ulterior diferente da sua, à medida que as gerações futuras não terão conhecimento dos fatos relatados (cf. LORAUX, Nicole. *Thucydide a écrit la guerre du Péloponnèse*. *Metis*, v. I, 1, p. 139-161, 1986). Se é exagerado reprovar Tucídides por não respeitar um protocolo mínimo de pesquisa, de possível verificação das fontes segundo regras normativas posteriores, como o faz Nicole Loraux é, contudo, pertinente desvelar a ilusão de fechamento dos autos históricos, ilusão que, durante muito tempo, será partilhada no meio dos historiadores.

As lições da história

É ainda uma guerra que constitui o objeto de predileção do curso histórico: desta vez, a guerra do Peloponeso ao longo da qual Atenas e Esparta confrontam-se. Tucídides faz-se historiador para dominar o caos dos acontecimentos que contrariaram sua carreira política. De fato, eleito estrategista em 424 a.C., em Atenas, ele é vencido pelo general espartano Brasidas e, condenado, deve trilhar o caminho de exílio até o fim da guerra entre as duas cidades que dirigiam duas coalisões, uma agrupada em torno da talassocracia ateniense e a outra constituída em torno do império terrestre, o de Esparta. Esse conflito domina a Grécia no fim do século 5º a.C., sem que os contemporâneos consigam apreendê-lo em sua unidade. Eles vivem esse conflito como uma sucessão de incidentes que começa com a guerra de Arquidamo entre 431 a 421 a.C., prossegue com a guerra da Sicília, de 415 a 413 a.C. e termina com a guerra propriamente peloponesiana entre 414 e 404 a.C. Segundo Tucídides, esse choque era previsível: ele era inevitável porque, por trás de duas concepções políticas, opunham-se além das peripécias do confronto: de um lado, um regime político aberto sobre o *agora*, aquele do *demos* ateniense e, de outro, um regime político de vocação militar, o de Esparta. Para ele, como para Heródoto, a história é coisa dos homens e, portanto, mergulha suas raízes no âmago da psicologia. A provação dos acontecimentos abala as motivações psicológicas mais enraizadas, que dificilmente resistem a esse choque que as transforma. A honra transforma-se, então, em ambição; o gosto pela dominação legítima, em avidez tirânica; o heroísmo, em violência; a prudência, em hipocrisia: "A guerra, fazendo desaparecer a facilidade da vida cotidiana, ensina a violência e coloca as paixões da multidão de acordo com a brutali-

dade dos fatos" (THUCYDIDE. *Histoire de la guerre du Péloponnèse*. Trad. J. de Romilly. Paris: Belles Lettres, 1991. III, 82). Essas paixões encarnam-se na política que é o que pode transformar os acontecimentos em matéria histórica. A última determinação de Tucídides é política, no interior da configuração ateniense. O elo entre indivíduo e cidade é tão estreito que o primeiro só pode se realizar no segundo. Tucídides confere, pois, a sua obra de historiador uma virtude pedagógica em matéria política e, a esse título, ele definiu uma função que conhecerá grande futuro: a das lições da história. Tucídides pretende tirar ensinamentos, para as gerações futuras, do declínio do império ateniense que ele constata e define sua obra em ruptura com o caráter lúdico da atividade literária: "Antes que um pedaço de aparato composto para o auditório do momento, é um capital indestrutível que será encontrado aqui" (Ibid., I, 22). O historiador é então um verdadeiro clínico cuja qualidade de diagnóstico é proporcional à proximidade que ele pode reivindicar com seu objeto de estudo.

O saber histórico prende-se ao ver

Interrogando-se sobre a razão do declínio do império ateniense, Tucídides, como Heródoto, privilegia o olho, o olhar, como fonte da verdade, mas, diferente de seu predecessor, ele afasta qualquer fonte indireta, o "dizer o que se diz". O saber histórico é, então, exclusivamente o ver. Ele condena o historiador a limitar seu campo de investigação ao período que lhe é contemporâneo e ao lugar onde se situa. A herança legada por Tucídides, com sua insistência sobre o contrato de verdade, permaneceu no centro da vocação histórica, assim como sua preocupação com a demonstração que anima o relato factual, verdadeiro

operador de uma escolha consciente para escorar a hipótese a ser verificada pelo leitor. Assim, a lógica do imperialismo ateniense torna-se o verdadeiro princípio regulador do discurso histórico que esclarece o leitor sobre as coerências que se encontram por trás do caos aparente dos conflitos militares.

Tucídides celebra o poder ateniense como exceção ao mesmo tempo magnífica e modelo impossível de imitar, logo condenado, seja ao fracasso, seja, como Sísifo, ao eterno recomeçar. O imperialismo do Império marítimo ateniense é o fundamento da guerra que o opõe à liga terrestre constituída por Esparta sob o nome de Liga lacedemônia. Munido de um princípio regulador e de uma vontade coletiva denominada "os atenienses", Tucídides construiu o que se tornaria o esquema básico da escrita histórica com sua lógica, quase inexorável, de uma trilogia articulada em torno das causas, dos fatos e das consequências.

Por trás do relato factual, a preocupação demonstrativa de Tucídides exige dele fazer escolhas, evitar perder-se no turbilhão de acontecimentos, em função das quatro regras de unidade: a unidade de lugar, o do mundo grego em sentido amplo; a unidade de tempo, a duração do conflito entre Atenas e Esparta; a unidade de composição com uma demonstração que contém tudo; e, enfim, uma unidade de problema, o da guerra. Seus encadeamentos tentam escapar da contingência e privilegiam a parte psicológica das decisões humanas. Ele põe em cena o choque das vontades, os arrazoados. Os acontecimentos que resultam disso aparecem tal como percebidos pelos próprios atores. Eles são, portanto, singulares, mas inscrevem-se num campo de forças, de condições com tensões tão profundas e longínquas que fazem de cada um o sintoma de elementos de alcance mais geral.

O procedimento mais comumente empregado por Tucídides para fazer aflorar o encadeamento psicológico é o de alternar o choque de duas intenções antagonistas: "A história de Tucídides é uma antilogia em ação" (ROMILLY, Jacqueline de. *Histoire et Raison chez Thucydide*. Paris: Les Belles Lettres, 1956. p. 54). Às batalhas desenvolvem-se sobre a qualidade da argumentação dos discursos antitéticos. Assim, por ocasião da batalha de Naupacto, os dois estrategos espartanos, Knemos e Brasidas, tentam levantar a moral de suas tropas explicando-lhes que sua falta de experiência em combate naval é largamente compensada pela superioridade de sua coragem e seu número. Por seu lado, o estratega ateniense, Formion, também temendo o desânimo de suas tropas, esforça-se por destruir o argumento do número explicando que, se os espartanos são em grande número, "é por causa do sentimento de inferioridade que eles armaram tantas navies, não ousando atacar com forças iguais" (THUCYDIDE, II, LXXXIX) e Formion acrescenta o argumento da experiência ateniense em combates marítimos. A primeira fase dos confrontos é, portanto, puramente argumentativa e o resto, a própria batalha em seu desenvolvimento tático, decorre disso: o fim da batalha dá razão a Formion pois, no primeiro ataque-surpresa, os peloponesianos amedrontam-se e dispersam-se. O verdadeiro capital, portanto, é adquirir a inteligibilidade do real e o discurso do historiador Tucídides pretende isso com sua posição sobranceira em relação aos conflitos descritos.

O discurso histórico é, nessa fase, fortemente marcado pela importância da retórica argumentativa. Tucídides reteve os ensinamentos de Protágoras segundo o qual existe, em toda questão, dois argumentos contrários convincentes e que o movimento dialé-

tico do pensamento nasce de seu confronto. Essas antilogias acompanham o adversário em seu próprio terreno como no caso da batalha de Naupacto, ao longo da qual a inferioridade numérica dos atenienses assusta os peloponesianos à medida que eles devem ter pensado que, para atacar em tais condições, os atenienses deviam ter uma sólida confiança em si mesmos. O uso da antilogia remete à filosofia grega como condição da compreensão e ao modelo democrático da exposição de pontos de vista opostos: "Da relação entre os dois discursos inversos pode sair a verdade" (ROMILLY, Jacqueline de. *Histoire et Raison chez Thucydide*. Paris: Les Belles Lettres, 1956. p. 223).

Tucídides celebra, pelo relato histórico, a potência ateniense, mas ele a considera, ao mesmo tempo, como uma exceção e como condenada a um eterno recomeço. Esse horizonte dramático de derrota que convém ultrapassar corresponde ao estado de espírito desse fim do século 5º a.C., consagrando o fim do mundo das cidades e o advento de entidades políticas mais amplas. Alguns encontram, no século seguinte, uma saída na definição de uma política à escala da Grécia, depois, em escala pan-helênica. A outra via, nesse mundo em mutação, é a via filosófica, aquela da procura de uma sabedoria prática e da definição de uma nova ética. É a escolha dos filósofos que preferem retirar-se da vida pública para melhor reavaliar os princípios da ação. Assim, Platão parte das conclusões de Tucídides, ou seja, a oposição entre força e justiça como preliminares para sua obra filosófica e vê-se Sócrates conter os jovens que, como Alcebiades ansiavam por lançar-se na vida pública: "Sabes apenas o que é o bem?" pergunta-lhes (Platão, citado por Jacqueline de Romilly, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, conclusão).

A ERUDIÇÃO

Nos séculos 15 e 16, o Renascimento revisita e acentua a cisão, oriunda da Antigüidade, entre história e literatura. O projeto de uma história total e a abertura para novas fontes que não são mais exclusivamente literárias alimentam-se do progresso dos novos métodos que se constituem como outras tantas ciências auxiliares da história (cf. HUPPERT, Georges. *L'Idée de l'histoire parfaite*. Paris: Flammarion, 1973). Um público apaixonado por história pretende alimentar suas convicções políticas e nacionais e satisfazer sua curiosidade em relação à Antigüidade e às origens da França. Nesse público, a preponderância de pessoas "togadas" é notável. Dos 378 autores franceses, entre 1540 e 1548: 178 são magistrados, oficiais, juízes ou membros do Parlamento de Paris. Guillaume Budé e numerosos juristas permitem um progresso de análise filológico assim como o do estudo de aspectos concretos da sociedade como o direito ou a moeda, renovando, de maneira espetacular, o conhecimento do passado. O interesse histórico pelo período antigo, que fascina o espírito da Renascença, nutre-se do progresso da arqueologia, da numismática e do nascimento de uma grande corrente reformadora nos meios jurídicos, ilustrada, principalmente, por homens como Jacques Cujas ou François Hotman. Essa corrente prega o retorno ao direito romano estudado em relação à evolução social desse tempo. Esses homens de toga, os novos produtores e consumidores de história, lançam as bases de um método crítico das fontes. O humanismo convida a um retorno aos clássicos, ao gosto pelo antigo e a um olhar deslumbrado diante dos escritos dos historiadores gregos e romanos. O enorme sucesso de Plutarco e de suas *Vidas pa-*

raeles, traduzidas, em 1559, para o francês, atestam essa extrema admiração. Montaigne dirá, vinte anos mais tarde, que elas são o "breviário das damas" e confessa, nos *Ensaíos*: "Meu homem é Plutarco".

A ruptura operada por Lorenzo Valla

Pode-se considerar que o grande acontecimento, decisivo na oscilação da noção de verdade é quando Lorenzo Valla consegue estabelecer a falsidade da doação de Constantino. Esse documento, importante na partilha entre a autoridade papal e imperial, estabelecia que o imperador Constantino teria dado ao papa Silvestre a possessão de Roma e da Itália e aceitaria a autoridade temporal do Vaticano sobre o Ocidente cristão. Essa demonstração torna-se pedra angular do método crítico. Valla consagra seus trabalhos ao estabelecimento de uma gramática histórica da língua latina. Ele empreende, em torno de 1440, a crítica da doação de Constantino, enquanto estava na corte do rei de Nápoles, Alfonso de Aragão, usufruindo da proteção desse príncipe.

Pode-se avaliar a importância da ruptura operada por Valla, quando se sabe que, na Idade Média, a verdade é estabelecida em função da autoridade que a detém. Ora, Valla contesta a autoridade suprema, a do papa, na demonstração dessa falsa doação. Desde as primeiras páginas, Valla não esconde a ambição de seu projeto: "Eu pretendo agora escrever contra os vivos e não mais contra os mortos, contra uma autoridade pública e não contra uma autoridade privada. E contra que autoridade? Contra o papa, que está preso não somente à espada laica dos reis, mas também à espada espiritual do supremo episcopado, de tal sorte que não se pode proteger-se dele, de sua excomunhão, de sua

execração, de seu anátema, atrás de qualquer escudo de príncipe" (citado por BARRET-KRIEGL, Blandine. *L'Histoire à l'âge classique*. Paris: PUF, 1988. v. 2, p. 34). A transgressão é tão perigosa que seu estudo não será publicado em vida, mas somente em 1517.

A recusa de Valla apóia-se em uma crítica erudita da fonte histórica. Ele recusa a tradição teocrática porque lhe parece ilógico que um imperador se despoje, deliberadamente, de seu patrimônio. Aliás, ele aponta a contradição desse exercício de uma autoridade temporal com os princípios do Evangelho. A aceitação, pelo papa, de uma doação que lhe confere um poder temporal opõe-se ao ensino de Cristo pelo qual "Meu Reino não é deste mundo". Mas ele não se limita a invocar essa falta de lógica. A ruptura historiográfica que ele suscita e que modifica radicalmente o regime de verdade em história, prende-se aos meios utilizados para demonstrar a falsidade no escrito e à audácia de atacar um texto sagrado autenticado pelo papa.

Valla recenseia os múltiplos erros linguísticos, os "barbarismos" do falsário e os múltiplos anacronismos históricos, graças a um excelente conhecimento da civilização e da língua latina. Ele conclui que se trata de um caso falso e, ainda mais, de uma falsidade grosseira. Ele pode, portanto, estabelecer com certeza que essa doação "não foi efetuada no tempo de Constantino mas bem depois dele" (citado por BARRET-KRIEGL, Blandine. *L'Histoire à l'âge classique*. Paris: PUF, 1988. v. 2, p. 37). Valla permitiu o aparecimento da erudição nos séculos 16 e 17. A filologia histórica foi uma antecipação da atividade do historiador-antiquário clássico, uma atividade desprovida dos apoios da instituição, sem apoio logístico de uma verdadeira política da igreja ou do Estado. Aliás, a descoberta de Valla teria aberto a possível discussão dos textos de di-

reito canônico e inaugurado as controvérsias de interpretação dos textos sagrados até então subtraídos do debate e que vão alimentar, no século 16, as divisões religiosas.

Certamente, a Idade Média já estabelecia uma distinção entre os textos autênticos e os textos apócrifos, mas a erudição humanista dá outro sentido a essa distinção. Segundo Bernard Guenée, "os historiadores da Idade Média não criticavam os testemunhos, eles só consideravam as pessoas que testemunhavam" (GUENÉE, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier, 1980. p. 134). Na Idade Média, o critério que servia aos historiadores para hierarquizar suas fontes e assegurar a qualidade de sua documentação era, de fato, apresentá-las como "autênticas". Mas, esse qualificativo remete a uma autoridade na qual é preciso acreditar. A um documento "autêntico" segundo a autoridade que emana de seu autor, opõe-se o documento "apócrifo" que não tem o benefício da caução das autoridades. Os historiadores cujo trabalho tinha, originalmente, relação com a verdade, deviam, portanto, conseguir que seus trabalhos fossem aceitos pelos poderes das cortes e das cidades.

Poder/saber

A relação poder e saber é, então, estreitamente circular e não há outra história que a história oficial. Quando o historiador Rigord escreve a história do rei Felipe Augusto ao redor de 1200 a pedido do abade de Saint-Denis, ele deve submeter sua obra ao rei antes da publicação "para que só então ela se torne, pela autoridade do rei, um monumento público" (citado por GUENÉE, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier, 1980. p. 137). Só depois

de obtida essa bênção do poder político que os *Gesta Philippi Augusti* de Rigord foram incorporados às *Grandes crônicas de França*, consideradas, do século 13 ao século 15, como a mais autêntica das histórias. Os historiadores, apesar de sua necessidade de rigor com a expressão da verdade, começam a distinguir, no fim da Idade Média, entre as fontes narrativas e as fontes diplomáticas, estas últimas lhes parecendo mais seguras, porque seu horizonte permanece o de exprimir a verdade. A expressão é onipresente, sob diversas formas: *veritas historiae*, *regula veritatis*, *veritas rerum*, *verax historicus*, *veritas gestarum*, *integra rerum veritas*... As proclamações são tanto mais insistentes quanto mais se percebe o mal-estar que desponta nos historiadores que concebem sua função como o fato de dizer a verdade mas que não podem distanciar-se das boas graças do poder estabelecido. Guillaume de Tyr escreve, no século 12: "Se esconder a verdade dos fatos já é grave para desqualificar um escritor, a falta que consiste em tachar a verdade de mentira, em transmitir à posteridade credula um relato sem veracidade, é muito mais grave" (citado por LACROIX, Benoît. *L'Historien au Moyen Âge*. Paris: Vrin, 1971. p. 133). Mas, por outro lado, dizer a verdade expõe ao pior e ninguém pode, abertamente, denegrir os comanditários ou as autoridades que devem avalizar o discurso histórico. É assim que Guillaume de Malesbury constata que aquele que empreende escrever a história de seus reis encontra-se, rapidamente, em "pleno mar", ameaçado de naufrágio.

Pode-se avaliar, então, a que ponto Valla, atacando a autoridade mais eminente, o papado, realiza uma verdadeira revolução historiográfica. De fato, ele consegue substituir a autenticidade baseada na autoridade pela autoridade baseada na verdade e abre um imenso campo de investigação, graças a esse equaliza-

dor de validade, que não protege mais as massas dos arquivos, até então à sombra da hierarquia dos poderes. Os textos tornam-se iguais em direito e, portanto, submetidos ao olhar crítico. O efeito dessa descoberta é considerável tanto no plano jurídico quanto no teológico, porque o questionamento de um texto que pertence ao direito canônico inaugura a discussão possível dos textos sagrados até então subtraídos do debate, da controvérsia.

NASCIMENTO DA DIPLOMÁTICA

O lugar da inovação: Saint-Maur

Esse estudo científico de um documento textual confrontado ao suposto contexto histórico teria sido uma antecipação essencial à eclosão erudita que viria. Essa forma de escrita da história, que seria qualificada de "história-antiquário", desenvolve e codifica as regras da crítica das fontes, no século 17. O lugar da inovação situa-se então, sobretudo, no seio da congregação beneditina de Saint-Maur. Criada em 1618, sob Luís 13, essa congregação beneditina conhece então uma profunda reforma cujo efeito permite o surgimento da pesquisa histórica graças à possibilidade oferecida aos "mauristas" de liberar-se de boa parte das tarefas materiais para consagrar-se ao trabalho intelectual.

Muitos monges dedicam-se a desenhar o estado das bibliotecas da Ordem beneditina, de examinar os manuscritos não somente para encontrar neles os traços dos santos, prodígios, milagres mais edificantes da Ordem mas também para fazer um levantamento dos bens da congregação. A abadia de Saint-Germain-des-Prés ficaria encarregada de tornar-se o centro dos es-

tudos eruditos desenvolvidos pela congregação. O superior, Jean-Gregoire Tarrisse, fixa o protocolo da pesquisa: encontrar os atos, fundações e bens dos mosteiros, ocupar-se da administração das abadias, de suas regras e costumes com base nos documentos originais, relevar os altos feitos e curiosidades naturais, enumerar a lista dos santos, das relíquias e santuários, mencionar os castigos, prodígios, milagres, fatos edificantes; e, enfim, reunir todas essas informações na história da ordem e da igreja (cf. BARRET-KRIEGL, Blaindine. *L'Histoire à l'âge classique*. Paris: PUF, 1988. 4 v.).

Um ensino histórico é dispensado aos monges dedicados a essa pesada responsabilidade da qual depende a ramificação da Ordem. O programa estabelecido é dividido em três partes: o estudo das antigüidades clássicas, o das antigüidades nacionais e, enfim, uma iniciação ao método histórico. Das quarenta ocupações possíveis para os membros da congregação, mais da metade são reservadas aos estudos e destes, dois terços são consagrados à história. Do saber fazer e da minúcia do trabalho de erudição que resulta disso advirá a famosa expressão de "trabalho de beneditino".

No fim do século 17, a congregação de Saint-Maur é um verdadeiro estado no Estado, com 179 mosteiros e 3000 religiosos. Segundo Momigliano, o trabalho desses "antiquários", muitas vezes associado a uma mudança de gosto, inaugura, sobretudo, "uma revolução do método histórico" (MOMIGLIANO, Arnaldo. *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*. Paris: Gallimard, 1983). Esses especialistas em patrologia, em numismática, esses orientistas não se reúnem às terças e domingos na biblioteca de Saint-Germain pela preocupação do detalhe, mas com a vontade de ter acesso às *antiquitates*, com "a idéia de uma civilização devolvida à vida pela reunião ordenada de todos os

vestígios do passado (Ibid., p. 251). Seu projeto de conservação, de organização dos catálogos também está animado pela preocupação da busca da verdade.

Mabillon

É no quadro propício dessa efervescência intelectual que Jean Mabillon (1632-1707), beneditino de Saint-Maur, publica *A Diplomática*, em 1681, obra que cria uma nova disciplina. *A Diplomática* suscita uma grande polêmica que opõe duas congregações concorrentes. Em 1675, o jesuíta Papenbroeck põe em causa a autenticidade dos documentos merovíngios depositados na abadia de Saint-Denis. A resposta de Mabillon consiste em deslocar a controvérsia. Antes de esgotar-se numa acumulação indefinida de provas para defender a honra da ordem de São Bento, ele opõe ao adversário seu método de abordagem histórica publicando dois ensaios preparatórios à sua *Diplomática: Memória para justificar o procedimento que adotei na edição das vidas de nossos santos e Breves reflexões sobre algumas regras da história*. A primeira regra conferida à história por Mabillon é a busca da verdade: "Como o amor da justiça é a primeira qualidade de um juiz, também a primeira qualidade de um historiador é o amor e a procura da verdade das coisas passadas" (MABILLON, Jean. *Brèves réflexions sur quelques règles de l'histoire*. Paris: POL, c1990, p. 104). A história, com Mabillon, objetivava seus métodos. A deontologia da verdade que anima o progresso da erudição passa pelo trabalho da prova, o reconhecimento e a utilização dos documentos originais. É nesse quadro que Mabillon estabelece a superioridade da pluralidade dos testemunhos sobre a antigüidade e a altura hierárquica dos que testemunham. Isso exige do historiador um verdadeiro pacto

de sinceridade em seu trabalho. "Não é suficiente a um homem que se dedica à história ter amor pela busca da verdade, ele ainda deve ter sinceridade para dizê-la e escrevê-la com tão boa fé quanto acredita nela" (Ibid., p. 107).

Essa nova disciplina constituída pela *diplomática* dá-se por função contribuir para formular, com clareza, regras que permitam distinguir e classificar as cartas antigas, julgar velhos títulos. O estudo erudito prende-se ao documento em seu conteúdo, mas também é atento aos suportes materiais utilizados: o tipo de tinta, as folhas de pergaminho, a figura das letras, os selos, as fórmulas... A favor da *diplomática*, Mabillon inscreve a história na série das disciplinas do conhecimento e acentua, portanto, a separação com a literatura, origem do gênero histórico, em nome de regras estritas de conformidade na abordagem da massa arquivística. O que desaparece com a *diplomática* são os arranjos dos historiadores medievais juxtapondo relatos militares, diplomáticos e relatos de prodígios divinos. Com velas de um enorme esforço arquivístico para extrair deles as cartas autenticadas que se tornarão bem comum da comunidade historiadora culta. Como o escreve o historiador Marc Bloch: "Nesse ano - 1681 - a crítica dos documentos de arquivos foi definitivamente fundada" (*Apologie pour l'histoire*. 1941. Paris: Armand Colin, 1974, p. 77). Se a *diplomática* contribui de maneira decisiva para constituir os fundamentos da erudição histórica, ela também tem limites, tanto de ordem filosófica quanto epistemológica.

Mabillon, contribuindo para a arte do dicionário, do catálogo e, portanto, para o estabelecimento de um sistema geral de classificação, pertence àquela idade da representação clássica tal como a refere Michel Foucault "Esse espaço aberto na representação por

uma análise que se antecipa à possibilidade de nomear" (FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1966. p. 142). O trabalho de erudição empreendido por Mabillon teria preparado a classificação posterior das espécies de botânicos e zoólogos como Lineu, Jussieu, Cuvier ou Geoffroy Saint-Hilaire: "A gramática dos diplomas antecipou o léxico das floras e das faunas" (BARRET-KRIEGEL, Blandine. *L'Histoire à l'âge classique*. Paris: PUF, 1988. v. 2, p. 203). Mas os limites do método podem ser lidos no convite a uma ascese que se prende a um retraimento do campo de observação, a uma depuração radical para que a ordem predomine sobre a historicidade. A *diplomática* de Mabillon pertence à *episteme* desse século 17 que se esforça por categorizar, baseado num processo massivo de simplificações para estabelecer taxinomias: "O que realmente mudou não é o desejo de saber, mas uma nova maneira de associar as coisas, ao mesmo tempo, com o olhar e com o discurso. Uma nova maneira de fazer história" (FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1966. p. 140).

A derrota da erudição

Entretanto, essa revolução do século XVII permanece sem dias seguintes imediatos. A filósofa Blandine Barret-Kriegel mostrou bem em que o século 18 foi o século da "derrota da erudição" (BARRET-KRIEGEL, Blandine. *L'Histoire à l'âge classique*. Paris: PUF, 1988. t. 2: *La Défaite de l'érudition*. Paris: PUF, 1996). Esse fracasso é atestado pelas proposições de Jean d'Alembert em *O discurso preliminar da enciclopédia*, publicado em 1751: "O país da erudição e dos fatos é inesgotável: quer-se aumentar, todos os dias, sua substância por aquisições que se fazem sem

esforço. Ao contrário, o país da razão e das descobertas é de pequena extensão e, muitas vezes, em vez de se aprender o que se ignorava só se consegue, à força de muito estudo, desaprender aquilo que se acreditava saber" (citado por BARRET-KRIEGEL, Blandine. *L'Histoire à l'âge classique*. Paris: PUF, 1988. v. 2, p. 307). Entretanto, depois do longo eclipse do século 18, ao longo do qual a associação tentada pela *diplomática*, entre a língua, a fé e a lei será desfeita, a erudição só volta a se tornar um valor cardinal da pesquisa histórica no fim do século 19.

O DISCURSO DO MÉTODO

A profissionalização da história

Com o século 19, qualificado de "século da história", o gênero histórico se profissionaliza, dotando-se de um método com suas regras, seus ritos, modos particulares de entronização e de reconhecimento. Os historiadores da escola qualificada de "metódica" colocam-se como cientistas puros e duros e anunciam uma ruptura radical com a literatura (cf. DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick. *Les Courants historiques en France, XIX^e-XX^e siècle*. Paris: Armand Colin, 1999. Coll. "U"). É em 1880 que se criou uma licença de ensino da história que se dissocia, nessa época, da licença literária, até então indiferenciadas. Essa profissionalização da história contém em si todo um sistema de signos de pertença a um perfil singular. O historiador apresenta-se, por meio de seus escritos, na humilde situação de pertencer a uma comunidade de sábios no seio da qual sua subjetividade é mantida à parte. O bom historiador é reconhecível por seu amor

ao trabalho, sua modéstia e critérios incontestáveis de seu julgamento científico. Ele rejeita em bloco o que Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos, os dois grandes mestres da ciência histórica na Sorbonne, autores da famosa obra destinada aos estudantes de história, *Introdução aos estudos históricos* (1898), chamam: "a retórica e as aparências" ou "micróbios literários" que poluem o discurso histórico culto. Impõe-se um modo de escrever que apaga os traços da estética literária em proveito de uma estilística quase anônima de valor pedagógico, a tal ponto que ela é objeto de trocadilhos de Charles Péguy que estigmatiza: "O Langlois tal como é falado", reprovando na história seu culto da ciência, sua obsessão pela crítica em detrimento da qualidade estética.

Revistas eruditas multiplicam-se. Em primeiro lugar, os jovens diplomados fundam a *Revista das questões históricas*, em 1866, com o objetivo de um grande trabalho de revisão histórica para defender os valores do Antigo Regime e a união da Monarquia e da Igreja. Muito marcada por pertencer ao grupo de legitimistas, essa revista não deixa de ser uma revista erudita de caráter científico. Os republicanos, que vão constituir o que se denominará de escola metódica, reagrupam-se, por sua vez, em uma nova revista, com a criação, dez anos mais tarde, da *Revista histórica*, em 1876. Essa escola teve o mérito de assumir a herança da erudição no quadro de uma III República que procurava estabilizar-se politicamente, apesar do redemoinho do Caso Dreyfus e um território nacional diminuído da Alsácia e da Lorena, inspirando-se na eficácia dos métodos alemães. No fim do século 19 e início do século 20, assiste-se a uma proliferação de revistas especializadas em história com a criação, em 1899, da *Revista da história moderna e contemporânea*, depois da *Revista do século XVI*, dos anais

revolucionários, do *Boletim econômico da Revolução francesa*, da *Revista dos estudos napoleônicos* ou ainda da *Revista de história das doutrinas econômicas e sociais*. A profissionalização caminha lado a lado com um novo sistema de valores que coloca em primeiro plano a pesquisa da verdade, a reivindicação da objetividade.

A escola metódica

No editorial – manifesto da escola metódica, aparecido no primeiro número da revista histórica, "Sobre o progresso dos estudos históricos na França desde o século 16", Gabriel Monod mostra a via do duplo modelo da história profissional: a Alemanha capaz de organizar um ensino universitário eficaz e a tradição erudita francesa depois dos trabalhos dos beneditinos. Ele considera que "é a Alemanha que contribuiu com a maior parte do trabalho histórico de nosso século... Pode-se comparar a Alemanha a um vasto laboratório histórico" (MONOD, Gabriel. Du progrès des études historiques en France depuis le XVI^e siècle... *Revue historique*, n. 1, 1876). Monod acrescenta que seria errôneo considerar os alemães como eruditos desprovidos de idéias gerais, diferentes dos franceses. A propósito de seus trabalhos, ele escreve "não são as fantasias literárias, inventadas em um momento ao capricho da imaginação; não são sistemas ou teorias destinados a agradar por sua bela aparência e sua estrutura artística; são idéias gerais de caráter científico" (Ibid.).

A comissão de redação da *Revista histórica* faz trabalhar em conjunto toda uma geração mais antiga como aquela representada por Victor Duruy, Ernest Renan, Taine ou Fustel de Coulanges e a mais jovem como Gabriel Monod, Ernest Lavisse, em torno de um

axioma, o da história como "ciência positiva". Pretendendo escapar ao subjetivismo, os promotores da revista dizem-se partidários da imparcialidade em nome da ciência e do respeito à verdade: "Nós não tomamos nenhuma bandeira, não professamos nenhum credo dogmático, não nos submetemos às ordens de nenhum partido; o que não quer dizer que nossa revista será uma babel em que todas as opiniões virão se manifestar. O ponto de vista estritamente científico ao qual nos apegamos será suficiente para dar a nossa coleção a unidade de tom e de caráter" (Ibid.). Mas, atrás do estandarte científico, tendências implícitas ou explícitas despontam como evidências, nesses historiadores metódicos. Eles todos aderem a uma visão progressista da história segundo a qual o historiador trabalha e está a serviço do progresso do gênero humano. A marcha para o progresso desdobra-se como uma cumulação do trabalho científico, numa abordagem linear da história, enriquecida pelo aporte das ciências auxiliares – antropologia, filosofia comparada, numismática, epigrafia, paleografia ou ainda diplomática – que dão um aspecto cada vez mais moderno ao século 19.

Evidentemente, depois de Sedan e da amputação do território nacional, todo esse esforço coletivo é colocado a serviço da pátria. A finalidade nacional é explícita e o trabalho histórico visa ao rearmamento moral da nação: "É assim que a história, sem se propor *outro objetivo ou outro fim que o proveito que se tira da verdade*, trabalha de maneira secreta e segura para a grandeza da Pátria, ao mesmo tempo que para o progresso do gênero humano" (Ibid.). Mobilizado por um objetivo claro e que se coaduna com a necessidade nacional imperiosa, Monod pretende constituir uma verdadeira comunidade historiadora, unificada pela preocupação com o método eficaz e fortalecendo-se pelo acúmulo gradual dos

trabalhos do ofício do historiador desde o século 16. Para ele, não há tensão entre o objetivo científico e o objetivo nacional, tanto mais que as fontes arquivísticas e os trabalhos históricos acumulados desde o século 16 foram, no essencial, a base da matriz nacional.

Uma ciência da contingência

A disciplina histórica, que se torna autônoma no plano universitário, deve pensar seu desenvolvimento desvinculado da literatura, da mesma maneira que ela deve virar as costas à filosofia que se constitui, ao mesmo tempo, num curso específico. Assim, ela é pensada, por essa escola, como uma ciência do singular, do contingente, do ideográfico em oposição à epistemologia das ciências da natureza que podem visar à elaboração das leis, de fenômenos iterativos, logo, do nomotético. Reencontrando a inspiração erudita e sua preocupação de crítica das fontes, Langlois e Seignobos escrevem juntos as regras de autenticação da verdade segundo os procedimentos de um conhecimento histórico que é apenas o conhecimento indireto, ao contrário das ciências experimentais: "De início, observa-se o documento. Ele é igual ao que era quando foi produzido? Não se deteriorou depois? Procura-se saber como ele foi fabricado para restituí-lo à necessidade de seu teor original, depois determinar sua proveniência. Esse primeiro grupo de pesquisas prévias, que incide sobre a escrita, a língua, as formas, as fontes, etc., constitui o domínio particular da CRÍTICA EXTERNA ou crítica de erudição. Em seguida, intervém a CRÍTICA INTERNA: ela trabalha, por meio de raciocínios por analogia, emprestados à psicologia geral, para representar os estados psicológicos que o autor do documento atravessa

sou. Sabendo o que o autor do documento disse, pergunta-se: 1) o que que ele quis dizer; 2) se ele acreditou no que disse; 3) se ele foi induzido a acreditar no 'que acreditou' (LANGLOIS, Charles-Victor; SEIGNOBOS, Charles. *Introduction aux études historiques*. Paris: Hachette, 1898. p. 45-47. Reed. Kimé, 1992).

Sua pedagogia das ciências históricas dá as costas à filosofia para constituir as regras do ofício do historiador que "tem um ofício de trapeiro", graças a um método cujo valor heurístico é antes pedagógico que especulativo: "A história cura a credulidade, essa forma tão difundida de covardia intelectual". Encontra-se nessa tentativa a mesma preocupação que no editorial-manifesto de Monod, de 1876, de assentar um bloco republicano ainda novo e frágil sobre a união estreita da ciência e da pedagogia.

Uma preocupação didática

Os historiadores da escola metódica não eram os ingênuos pelos quais os fazem passar. Não se pode dizer que eles cultivavam um fetichismo do documento e que eles negavam a pertinência da subjetividade historiadora. Como bem mostrou o historiador Antoine Prost, eles tinham plena consciência de que a história é construção (PROST, Antoine. Seignobos revisité. *Vingtième siècle*, n. 43, juil./sept. 1994, p. 100-117). Simplesmente, a escola metódica via a grandeza do historiador em sua capacidade de controlar sua subjetividade, de colocar-lhe um freio. É verdade, contudo, que a afirmação disciplinar da história repousa sobre duas exigências consideráveis: uma escritura puramente ascética e uma preocupação essencialmente didática, que desvia os pesquisadores de qualquer inter-

rogação sobre a história como escritura. É uma escolha deliberada, a da história que procura os caminhos do rigor afastando-se de suas origens literárias: "A história já sofreu muito por ter sido um gênero oratório. As fórmulas da eloquência não são ornamentos inofensivos; elas escondem a realidade; elas desviam a atenção dos objetos para dirigi-los para as formas; elas enfraquecem o esforço que deve consistir [...] em representar as coisas e compreender suas relações" (SEIGNOBOS, Charles. *L'Histoire dans l'enseignement secondaire*. Paris: Armand Colin, 1906. p. 38-39).

Langlois e Seignobos estão conscientes que os "fatos" sobre os quais os historiadores trabalham resultam de uma construção social que convém colocar em perspectiva, graças a um método crítico dos documentos tanto no ponto de vista externo, de sua autentificação quanto no plano interno, qualificado também de hermenêutica: "Também a arte de reconhecer e determinar o sentido oculto dos textos sempre teve grande espaço na teoria da hermenêutica" (LANGLOIS, Charles-Victor; SEIGNOBOS, Charles. *Introduction aux études historiques*. Paris: Hachette, 1898. p. 131). O documento, considerado como o último estágio de uma longa série de operações, só recebe seu sentido depois do processo de desvelamento de todas as operações que conduziram seu autor a torná-lo visível.

Seignobos que se tornara a "cabeça-de-turco" de Lucien Febvre, servindo de cavilha para melhor promover o programa de ruptura com os *Anais* a partir dos anos 1930, corresponde muito pouco à caricatura do obcecado pela história batalha, puramente político, que se faz dele. Como lembra Antoine Prost, ele definiu muito cedo, em sua carreira, um projeto de história social, escrevendo em seu primeiro artigo, em 1881, que "a his-

tória tem por finalidade descrever, por meio de documentos, as sociedades passadas e suas metamorfoses".

A história não é mais, para Seignobos, como foi dito mais tarde, a simples restituição de documentos apresentados como fatos em sua autenticidade, mas, ao contrário, um procedimento de conhecimento indireto, hipotético, dedutivo, o que ele ressalta ainda em 1901: "Todo conhecimento histórico sendo indireto, a história é essencialmente uma ciência de raciocínio" (SEIGNOBOS, Charles. *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales*. Paris: Alcan, 1901. p. 5) e acrescentar que, "de fato, em ciência social, opera-se não mais com objetos reais, mas com representações que fazemos dos objetos. Não vemos os homens, os animais, as casas que recenseamos, não vemos as instituições que descrevemos. Somos obrigados a *imaginar* os homens, os objetos, os atos, os motivos que estudamos. São as imagens que são a matéria prática da ciência social; são as imagens que analisamos" (Ibid., p. 118). Entretanto, em uma época em que o historiador considerava que uma vez estabelecida a autenticidade do factual relatado, sua missão estaria terminada e o dossiê estudado definitivamente fechado, é do lado das ciências da natureza que se encontra o modelo da escritura histórica.

O caso Fustel de Coulanges

Se há um historiador cujo propósito, na maturidade da vida, sobre a metodologia da história corresponde à ingenuidade denunciada mais tarde pelos *Anais*, é aquele historiador que representa uma geração mais antiga da *Revista histórica*, Fustel de Coulanges. Ele representa um "caso" como bem analisou François Hartog (*Le XIX^e siècle et l'histoire. Le cas Fustel*

de Coulanges. Paris: PUF, 1988). Fustel começou sua carreira de historiador com uma obra inovadora, consagrada à *Cidade antiga*, publicada em 1864. Sua temática gira em torno de uma história problematizada e largamente aberta sobre os fenômenos da sociedade, a tal ponto que Marc Bloch louvará, nele, o fundador da história social. Fustel pretende mostrar como se constitui e se dissolve o vínculo social em Roma. Depois do fracasso de Sedan, ele pretende dissociar uma aristocracia baseada nas liberdades da deriva constituída pelo despotismo. Ele construiu então um quadro binário da obra na história e opõe uma aristocracia presa dos perigos decorrentes da democracia. Tal visão separa-o da tentativa de enraizamento histórico da República democrática de outros historiadores metódicos. Ele singulariza-se, ainda, eliminando qualquer validade quanto à contribuição dos alemães, considerando que as raízes da França encontram-se apenas na Roma antiga. Fustel distancia-se tanto dos republicanos quanto dos liberais a partir do acontecimento de 1870, que desempenha para ele o papel de um traumatismo que o faz aderir ao pensamento tradicional. Uma violenta polêmica o opõe a Gabriel Monod, em 1887, em um artigo "Da análise dos textos históricos" sobre questões de método. Ele contesta as teses germanistas favorecidas por Monod na revista concorrente à *Revista histórica*, a *Revista das questões históricas*. Nesse artigo, Fustel evidencia um verdadeiro culto idólatra do documento, comparando o historiador ao químico: "É preciso debruçar-se sobre a análise. Muitos falam disso, poucos o praticam. Ela é, em história como em química, uma operação delicada. Ela deve, por um estudo atento de cada detalhe, extrair de um texto tudo o que se encontra lá, ela não deve introduzir nele o que não se

encontra nele" (De l'analyse des textes historiques, 1887, retomado por HARTOG, François. *Le XIX^e siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*. Paris: PUF, 1988. p. 351-352). O trabalho de discriminação consiste em isolar, depurar e decompôr o texto. Fustel reduz a leitura e a interpretação da história a uma simples restituição do documento como verdade: "Não há necessidade de dizer que a verdade histórica só se encontra nos documentos" (Ibid., p. 349).

O historiador deve, portanto, limitar-se a explicar o sentido de cada uma das palavras, à maneira do filólogo. Todas as implicações subjetivas do historiador devem ser banidas porque o método seguido só pode ser estritamente indutivo e o historiador deve deixar suas hipóteses no vestiário para colocar-se totalmente a serviço do texto, apagando-se totalmente. O processo do conhecimento é então considerado direto, resultando apenas do discernimento do olhar.

A via real da história é então a filologia, por seu respeito da literalidade e por sua preocupação de levantamento exaustivo. Fustel restringe, portanto, a prática histórica a um cientificismo reativo, a um empenho crispado sobre os textos, à recusa de toda forma literária da escritura histórica e à anulação do historiador: "O melhor historiador é aquele que se fixa nos textos, que os interpreta com mais justeza, exatidão; é preciso mesmo que ele só escreva e até pense segundo os textos" (COULANGES, Fustel de. *La Monarchie franque*. Paris: Hachette, 1888. p. 33).



A IMPUTAÇÃO CAUSAL

POLÍBIO: A PROCURA DE CAUSALIDADES

Além da busca da verdade que conduz o gênero histórico a dissociar-se da ficção, é a uma procura de explicação do caos, a uma tentativa de ordem explicativa que os historiadores se entregam desde a Antiguidade. A história identifica-se com essa investigação das causas desde Políbio, no século 2º a.C. Políbio teve por objetivo compreender por que ele atravessou a experiência trágica da guerra e da deportação. Nascido na Grécia, numa pequena cidade da Arcádia, Megalópolis, sob dominação macedônia, Políbio fazia parte do grupo dos notáveis aqueus que o senado romano decide deportar para Roma para submeter, definitivamente, essa região ao Império romano. É em Roma, enquanto estrangeiro e vencido, que Políbio esforça-se para compreender os fundamentos dessa dominação. Retido durante dezessete anos fora de seu país, Políbio conhece uma verdadeira mutação em contato com Roma, que termina por conquistar sua adesão. Ali, ele usufrui numerosas proteções que lhe permitem frequentar os meios dirigentes. Sua imensa obra *Histórias*, dois terços da qual desaparecidos, é totalmente animada por esta questão central: "Como e graças a que tipo de governo o Estado romano conseguiu coisa sem precedentes, estender seu domínio a quase toda a terra habitada e isso em menos de 53

anos?" (POLYBE. *Histoires*. Paris: Les Belles Lettres, 1969. I, 1, préface). Para responder a essa questão, Políbio está respaldado por sua posição transversal entre a civilização grega decadente de que provém e a civilização romana em expansão à qual ele termina por aderir a ponto de tornar-se ardente defensor de seus valores. Esse itinerário faz dele um caso singular para observar e analisar a evolução de seu tempo, a partir desse espaço intermediário, a dobradiça de dois mundos. Sua experiência pessoal e os testemunhos que ele recolhe tornam-se outras tantas fontes de sua história.

A história pragmática

Mais que qualquer outro até então, Políbio refletiu nos problemas de método, de organização do material histórico, mesmo se se deve evitar o anacronismo de atribuir-lhe critérios modernos da ciência histórica porque sua narração histórica está sob o reino da *diké* (justiça). Segundo Políbio, a história deve resolver uma equação e fornecer os elementos de explicação, hierarquizar as causas do fenômeno observado e evitar ser uma simples pintura exterior ou pura enumeração de peripécias. Renunciando, deliberadamente, a agradar, ele pretende sacrificar tudo a sua preocupação de método, fazendo a escolha da seriedade com risco de austeridade: "Eu me vi em situação de só agradar a uma categoria de leitores e só posso oferecer, à maioria do público, um texto rebarbativo" (Ibid., IX, 1). Políbio definiu bem o tipo de história que ele pretende promover, ele emprega o qualificativo "pragmática" que recobre, essencialmente, o fato de que a história é ensino.

A história pragmática, segundo Políbio, estrutura-se em torno de três imperativos: explicar, expondo as causas e os efeitos dos acontecimentos; julgar, con-

siderando a justiça e a oportunidade das decisões e dos atos dos homens; advertir, mesclando o relato histórico com preceitos. O segundo sentido do qualificativo de pragmático em Políbio é designar na partilha entre uma história fabulosa, aquela da filiação de deuses legendários ou aquela de migrações de povos e fundações de cidades e a história séria que se releva da dimensão pragmática, pelo desdobramento metodológico que ela exige. A história ganha assim, em inteligibilidade, o que ela perde em emoção e o método apodíctico preconizado subordina tudo à demonstração segundo um sistema de provas hierarquizado.

A grande originalidade de Políbio é submeter seu relato às exigências do problema que o historiador deve resolver: "Quando se escreve ou se lê história, deve-se dar menos importância aos fatos em si mesmos do que ao que precedeu, acompanhou ou resultou dos acontecimentos; porque se se retira da história o como, o porquê, o objetivo pelo qual o ato foi efetuado e seu fim lógico, o que resta não é mais que um ato de bravura e não pode tornar-se objeto de estudo; isso pode distrair por alguns momentos, mas não serve para nada, no futuro" (Ibid., III, 31. 11-13). O historiador é portador de um crivo de inteligibilidade abstrata que lhe permite ler o caos do real. Um acontecimento histórico recebe, segundo Políbio, uma explicação completa apenas no centro da interferência de três pontos de vista: a determinação de sua data, a modalidade de seu desenrolar e a causa de sua irrupção. Para conseguir tal explicação, o historiador deve dominar um método que Políbio qualifica de apodíctico, o que significa demonstrativo em torno de um sistema de provas. Essa história apodíctica necessita uma demonstração contínua que se empenha em provar que a versão dos fatos relatados é a mais autêntica, acompanhando-a de provas, múltiplos testemunhos.

A investigação causal

Políbio apresenta a explicação causal como a primeira condição da explicação histórica: "Eu afirmo absolutamente, escreve ele, que os elementos mais necessários da história, são as seqüências dos acontecimentos e as concomitâncias, mas, sobretudo, as causas" (Ibid., III, 32.6). Ele se dedica, no Livro III de suas *Histórias*, a uma verdadeira teoria geral das causas (ver PÉDECH, Paul. *La Méthode historique de Polybe*. Paris: Les Belles Lettres, 1964). Um acontecimento só recebe sua significação a partir do momento em que o historiador pôde encontrar as causas e Políbio propõe um encadeamento causal no qual se encaixam causas particulares e causas gerais. Ele critica, em relação a isso, seus predecessores que durante muito tempo confundiram as causas da guerra púnica com o início da guerra, enquanto ele pretende dissociar as causas, os pretextos e o começo da guerra, três momentos que devem permanecer numa relação de sucessão e não de confusão.

Políbio considera também que as causas são a resultante de operações mentais que precedem a ação numa concepção intelectualista e psicologizante e ele recusa o fato de que fenômenos de ordem física ou material possam ser transformados em causas. Ao contrário dos fenômenos naturais, as causas advêm de uma imaginação criadora, da razão e de uma vontade estreitamente subordinada ao entendimento. "Eu chamo causas, explica Políbio, o que está na origem de nossas escolhas e de nossas discussões, isto é, as disposições morais, as intenções, tanto quanto as reflexões que elas suscitam em nós e pelas quais voltamos a tomar resoluções e formar projetos" (POLYBE. *Histoires*. Paris: Les Belles Lettres, 1969. III, 6).

Ele dissocia, na análise concreta do fenômeno de guerra, três etapas: o estudo das considerações que

levaram a pegar em armas, o exame das motivações e razões invocadas pelos beligerantes e a exposição das causas ocasionais da guerra. A propósito da segunda guerra púnica, a tese de Políbio repousa sobre a continuidade do antagonismo romano-púnico depois do primeiro conflito e ele privilegia o fator psicológico, designando como fator decisivo do confronto o espírito de vingança do pai de Aníbal, Amílcar. A prova teria sido estabelecida por um juramento, prestado por Aníbal a pedido do pai, de jamais ser amigo dos romanos. Políbio insiste, portanto, não somente na pesquisa de fontes apoiando sua tese, mas também na importância dos fatores psicológicos, como o jogo complexo da vontade dos chefes, de suas ambições e seus ressentimentos. Encontra-se aí a função de lição da história para aqueles que são chamados a exercer um poder, porque Políbio pretende demonstrar a importância das faculdades intelectuais: "Não há escola mais autêntica nem melhor exercício para os negócios políticos que as lições da história" (Ibid., I, 1).

Políbio considera que uma das razões que permitiram à Roma exercer tal poder é a forma da constituição que inclui, segundo ele, não somente o regime político mas também os costumes da civilização romana. A constituição, em sua acepção ampla, determina a causalidade histórica mais geral. "É preciso considerar, escreve, como principal causa em qualquer assunto, para a vitória ou o fracasso, a estrutura da constituição; dela derivam, como de uma fonte, as idéias e as iniciativas dos atos assim como seu resultado" (Ibid., VI, 2.9.10). Causas gerais, as constituições têm uma propensão a reger a própria evolução histórica e é assim que a história de Esparta pode ser explicada, no essencial, pela constituição de Licurgo.

Essas constituições obedecem às leis qualificadas de naturais por Políbio. A primeira lei é aquela da

anacyclosis, ou a regra de sucessão cíclica de regimes políticos. Políbio retoma o esquema aristotélico da distinção dos três regimes primários e suas formas secundárias degeneradas: a realeza que se degrada em tirania, a aristocracia em oligarquia e a democracia em *ochlocratie*. A evolução histórica parece condenada a ver sucederem-se as formas puras, depois degeneradas, desses regimes políticos segundo uma ordem fixa e circular. O único meio de escapar a essas revoluções periódicas, a essa instabilidade crônica é estabelecer uma constituição mista que se inspira no que há de melhor nos três princípios da realeza, da aristocracia e da democracia para evitar a decadência de um sistema único que se encaminha, inevitavelmente, para o excesso. Entretanto, Políbio considera que há três modelos que, por sua mistura, escaparam da *anacyclosis* e conquistaram, portanto, uma forma de estabilidade; o regime espartano de Licurgo, o Estado cartaginês e a constituição romana. A segunda lei natural destacada por Políbio é a assimilação das constituições aos organismos vivos passando, inelutavelmente, por três estados: o crescimento, a maturidade e o declínio. Essa lei vem, aliás, abalar a procura de estabilidade e entra em contradição lógica com a idéia de um regime misto que seria capaz de perdurar, mas Políbio pensa ter encontrado nesse entrecruzar de leis, a chave-mestra da evolução política de Roma.

A investigação causal é utilizada por Políbio para sair da contingência. Ela visa ao universal e, fechando um relato articulado em torno de um número limitado de princípios motores, como o princípio imanente da constituição romana ou aquele, transcendente, da Fortuna. Esse quadro unitário permite deduzir coerências numa multiplicidade aparentemente informe e estabelecer tanto continuidades quanto concordâncias

de tempo. Políbio compara a história universal a um organismo cujas partes são estreitamente solidárias, o que permite colocar em evidência não somente as continuidades históricas, mas fazer a história "comparatista", de apreender a ligação dos fatos num universo aparentemente sem elos. É para esse fim que ele utiliza, como disciplinas auxiliares, tanto a geografia quanto a etnografia para construir vastas sínteses coerentes, grandes movimentos de conjunto.

Não se deve, contudo, julgar Políbio por qualquer um dos critérios modernos, como o demonstra Catherine Darbo-Peschanski (cf. LORAUX, Nicole; MIRALLES, Carles. (Dir.). *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*. Paris: Belin, 1998. p. 143-189). Como para Heródoto ou Tucídides, a história está submetida, em Políbio, por duas categorias: a da *Alêtheia*, logo, a verdade, a realidade bruta, e a da *Dikê*, a realidade ordenada, a Justiça. Certamente, o que diferencia Políbio é essa importância, maior nele que em seus predecessores, da *alêtheia*, mas a função do historiador permanece menos dizer a verdade, estabelecer os fatos, que julgá-los, emitir julgamentos, a procura do *logos* na trama dos acontecimentos. À medida que a ordem destes últimos é função da justiça, as causas dessas ações humanas, estabelecidas por Políbio, são termos lógicos, evidências das responsabilidades, das culpas: "determiná-las não significa explicá-las, mas acusar ou defender chefes e povos" (Ibid., p. 185).

A ORDEM DA PROBABILIDADE: JEAN BODIN

Jean Bodin (1530-1596) apresenta, no século 16, os princípios de uma história da civilização que

tem seu campo epistemológico específico, separado de todo providencialismo. Ele simboliza bem o deslumbramento dos juristas de sua época pela história. Bodin publica, em 1566, um dos primeiros tratados de reflexão sobre a história, *Método para uma fácil compreensão da história*, que se quer uma teorização da operação historiográfica tal como ela se desenvolve, ao longo do século 16, como história nova, em ruptura com os trabalhos anteriores, considerados incapazes de alcançar um modo de causalidade dos acontecimentos históricos, condenados a uma simples crônica dos fatos. Bodin distingue três formas de história. A teologia só se ocupa da história divina e essa história sagrada só se prende à ordem da fé. A história "natural", por sua vez, ocupa-se das "causas secretas" da natureza e prende-se à ordem da necessidade. Em terceiro lugar, a história à qual ele pretende consagrar-se "explica as ações do homem vivendo em sociedade" (Bodin, citado por HUPPERT, G. *L'idée de l'histoire parfaite*. Paris: Flammarion, 1973. p. 98) e prende-se à ordem da probabilidade. Bodin coloca os princípios de uma história das civilizações que tem seu campo epistemológico específico separado de qualquer providencialismo. Se a procura de causalidade continua sendo o horizonte do historiador, trata-se de um domínio circunscrito, marcado pela história humana que não pode ser objeto de previsões: "A história humana decorre, principalmente, da vontade dos homens, que nunca é semelhante a si mesma e da qual nunca se entrevê o término. Todos os dias nascem novas leis, novas instituições, novos ritos e as ações humanas não cessam de conduzir a novos erros" (BODIN, Jean. *Méthode pour une facile compréhension de l'histoire*. In: *Œuvres philosophiques*. Trad. P. Mesnard. Paris: PUF, 1965. p. 282).

Entretanto, o historiador, segundo Jean Bodin, tem por objetivo submeter as mudanças históricas a algumas leis gerais. Ele encarna uma nova tentativa para assimilar e unificar conhecimentos os mais diversos sobre a base de novas exigências lógicas. A primeira entre elas é o estabelecimento de uma cronologia segura e a segunda visa a fornecer uma escala comum para apreender e avaliar as diversas etapas cumpridas pela humanidade. A melhor abordagem dessa história nova é, pois, adotar um ponto de vista universal que permite um estudo comparado da evolução e do espírito das leis.

Jean Bodin representa bem esse espírito do otimismo do século 16. Ele refuta a filosofia cristã da história que põe o acento na decadência progressiva da humanidade. Segundo ele, ao contrário, o mundo não cessa de progredir para melhor e, nesse sentido, sua obra de historiador pretende desmitificar a suposta idade de ouro do passado. "Porque, se compararmos com nossa época essa idade, que chamamos de ouro, escreve Bodin, ele pareceria antes uma idade de ferro. Quem, de fato, podia duvidar que o dilúvio foi castigo da Providência, que os crimes eram tão numerosos aqui na terra que o próprio Deus lamentou ter criado o homem? Esses são os famosos séculos de ouro e de prata! Os homens viviam dispersos pelos campos e nos bosques como verdadeiras bestas selvagens" (BODIN, Jean. *La Méthode de l'histoire*. Paris: Les Belles Lettres, 1941. VII). Se os antigos fizeram descobertas maravilhosas, os modernos os ultrapassam e ele cita, entre outros, para ilustrar sua tese, a invenção da bússola, a descoberta do Novo Mundo, a expansão comercial, a metalurgia, a imprensa. Portanto, se a história tem um rumo, segundo Bodin, esse rumo é o do progresso.

A função do discurso histórico é explicar o crescimento e o declínio dos Estados e suas civilizações. Para isso, deve cobrir todo o passado da humanidade numa escala planetária, interessar-se por todas as sociedades conhecidas no mundo. O motor explicativo da história, percebido por Jean Bodin, verdadeiro marco da historicidade, é o instinto de sobrevivência dos homens, seu desejo de adquirir riqueza, sua sede de posse criadora de civilização. Traçar a perspectiva dessa pulsão serve para hierarquizar, de forma linear, os estados da civilização. Numa primeira etapa, os homens defendem-se contra a doença e a necessidade e inventam a caça, a agricultura e criação de animais. Numa segunda etapa, entregam-se a atividades comerciais e industriais e, enfim, num grau de civilização mais avançado, o ápice é atingido quando os povos dotam-se de sua própria cultura e geram necessidade de luxo.

À procura das leis explicativas, das causas hierarquizadas, o historiador humanista Jean Bodin aparece como precursor dos filósofos e historiadores das Luzes em sua preocupação de dissociar história sagrada e história profana, graças aos ensinamentos dos juristas do Renascimento como Jacques Cujas ou François Hotman. Essa aproximação é mais perceptível quando Jean Bodin invoca a influência do clima na evolução das sociedades, dividindo as nações em três categorias. Enquanto as civilizações do Sul como Mesopotâmia ou Egito deram maior importância à religião e à sabedoria, as regiões mais temperadas como a cidade grega ou Roma, enfatizaram as cidades-Estados com sólida base jurídica e voltadas para a expansão colonial, e as civilizações dos centros setentrionais privilegiaram, por sua vez, as tecnologias e as operações militares. Assim, Bodin teria preconizado a análise de

Montesquieu em *O espírito das leis* (cf. MESNARD, Pierre. *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*. Paris: Vrin, 1936).

O ESBOÇO DE UMA HISTÓRIA PERFEITA: LA POPELINIÈRE

Aquele que, no século 16, foi mais longe na idéia segundo a qual o historiador é capaz de representar a totalidade é La Popelinière (1541-1605). Ele escreveu um tratado de título evocador e de grande ambição *A idéia da história completa*. Segundo esse nobre protestante, nascido em Saintonge, cuja primeira obra é uma *História das guerras de religião*, a história deve ajudar a compreender os problemas dos quais é contemporânea. Como os historiadores de seu tempo, ele se beneficia de uma formação clássica e estuda direito antes de se tornar comandante de infantaria e da marinha das forças huguenotes. Como seus contemporâneos, ele fica decepcionado pela leitura dos predecessores que não lhe permitem compreender os meandros dos combates que estavam em curso. Ele decide engajar-se no terreno da história com uma visão inovadora porque "saber a história não é ter memória dos fatos e acontecimentos humanos [...] A essência de uma história é conhecer os motivos e verdadeiras ocasiões desses fatos e acidentes" (La Popelinière, *Histoire de France*, I, p. 3-4).

Em sua *História das histórias*, ele se reporta aos historiadores tradicionais e lhes opõe a pertinência de uma teoria da historiografia, referindo as etapas do conhecimento histórico em função do grau do avanço das civilizações. Reencontramos, em La Popelinière, a

evolução e o otimismo da época moderna. No estágio das sociedades primitivas, a história deve ser procurada em tudo, tanto nos traços materiais quanto nas expressões humanas "simbólicas", porque se trata de uma história natural. Com a escrita, aparece um segundo gênero historiográfico, que La Popelinière qualifica de "poético", a história tem uma forma oracular profética, voluntária, consciente (cf. HUPPERT, Georges. *L'Idée de l'histoire parfaite*. Paris: Flammarion, 1973. p. 144). No terceiro estágio, ela é escrita em prosa e codifica os acontecimentos notáveis; ela se reveste da forma analítica. Enfim, no quarto estágio, com Heródoto, a historiografia atinge a maturidade e a conquista é tão grande que a lição foi seguida de 2000 anos de estagnação e imitação.

Para a nova geração, portanto, é importante ultrapassar, avançar, ir adiante e é o que La Popelinière pretende realizar quando publica sua *Idéia de uma história completa*. Ele dá ao leitor uma idéia de seu próprio ideal de uma história que pode ser perfeita. Ele faz da história uma espécie de modelo e de síntese de outras ciências: "Portanto, já que as ciências têm seus preceitos, substância e fins diferentes e que um bravo historiador deve conhecê-los e praticá-los é preciso inferir que ele deve ter um temperamento especial, um saber completo das nove espécies, que Galeno diz ter riosamente ressaltado: e que ele seja doado ao grande Médico, ao excelente Pregador e ao Príncipe, pra se tornar capaz de conduzir bem um grande Estado. Esse saber é aquele que reúne as três principais faculdades do cérebro: imaginação, memória e entendimento" (LA POPELINIÈRE. *L'Idée de l'Histoire accomplie in L'Histoire des Histoires*. Paris: Fayard, 1989. t. 2. p. 128). A primeira condição para que a história possa atingir a perfeição é que ela seja geral. Essa capacidade de visar ao universal não é procurada pela teologia cristã; as-

sim, ela só pode resultar de uma simples justaposição de histórias particulares e não corresponde mais à extensão espacial do domínio estudado.

A referência ao caráter de "generalidade" advém de um método inerente ao modo pelo qual o historiador aborda seu assunto, por mais limitado que seja. A universalidade reside, pois, na capacidade interpretativa do historiador. Ora, esta deve desfazer-se dos pontos de vista singulares, dos domínios exclusivos como o plano político ou militar para abordar o real histórico em todos os seus estágios, sem estreitar, arbitrariamente, a perspectiva histórica. Assim, a história pode e deve ser completa. Ela é a representação de tudo e "deve compreender... o Natural, os hábitos, costumes e maneiras de ser do povo do qual ela fala" (La Popelinière, citado por HUPPERT, G. *L'Idée de l'histoire parfaite*. Paris: Flammarion, 1973. p. 148). A história pode, pois, aspirar à capacidade filosófica e ultrapassar o caos informe dos acontecimentos que os cronistas de outrora contentavam-se em descrever. A finalidade da história geral é, portanto, transformar os fatos brutos em coisas significativas e elevar a história à altura da filosofia. Certamente, essa história perfeita não é verdadeiramente realizável mas deve ser um horizonte, um ideal do qual convém aproximar-se. Graças ao legado de toda uma geração de eruditos, pode-se ter esperança, segundo La Popelinière, de dar um passo decisivo em direção desse ideal, uma vez libertado do peso das questões impossíveis de serem respondidas, colocadas pelos teólogos medievais e uma vez armado de um método adequado quanto à crítica dos documentos históricos. Depois de delimitar seu assunto, o historiador que visa ao universal, ao geral, deve, portanto, adotar uma atitude filosófica para confrontar-se com suas fontes documentais.

O século 16 teria, portanto, favorecido a eclosão de uma corrente histórica baseada na consciência de uma cesura radical entre o passado e o presente que se anuncia nesse período que qualificaríamos de moderno. Esse historicismo teria sido alimentado pela lição de relatividade dos juristas como Cujas ou Budé que teriam reinserido os códigos romanos no contexto global da história romana. Eles conceberam todo o direito romano como produto da história, estabelecendo os elos, as concordâncias entre a evolução do direito e a da sociedade, pondo em questão a idéia de um direito natural. Por sua vez, os filólogos também preparam esse historicismo, insistindo nas mudanças das línguas, no caráter efêmero das diversas linguagens.

Esse historicismo teria adquirido, com La Popelinière, suas formas extremas, incluindo o saber histórico como saber submetido às variações do tempo. Todas as formas de história são consideradas, por ele, como produções que devem ser historiadas, porque estão fortemente ligadas a seu lugar de enunciação. Esse relativismo histórico não desemboca, contudo, em La Popelinière, em qualquer ceticismo, porque ele pondera sua posição por sua convicção de um progresso possível que encarna a possibilidade de construir uma história cada vez mais científica.

AS LEIS DA HISTÓRIA: MONTESQUIEU, VOLTAIRE, CONDORCET

Montesquieu

O século 17, o século das Luzes, viu a multiplicação de estudos de ordem histórica, realizados por fi-

lósofos. Historiadores tornam-se filósofos, como Montesquieu que tem por modelo as ciências da natureza, as ciências experimentais. Ele pretende conseguir a formulação de leis gerais tão rigorosas quanto as da física mecânica e permanece partidário de um estrito determinismo histórico. "Várias coisas governam os homens, afirma ele: o clima, a religião, as leis, as máximas do governo, os exemplos das coisas passadas, os costumes, as maneiras; ele forma para si um espírito geral do que resulta disso. À medida que, em cada nação, uma das causas age com mais força, as outras lhe cedem outro tanto. A natureza e o clima dominam sobre os selvagens; as maneiras governam os chineses; as leis tirânicas, o Japão; os costumes determinam o tom, na Lacedemônia; as máximas do governo e os costumes antigos, em Roma" (MONTESQUIEU. *De l'esprit des lois*, 1748, XIX, 4. Paris: Les Belles Lettres, 1950-1961). No centro de sua publicação *Considerações sobre as causas da grandeza e da decadência dos romanos*, aparecida em 1734, ele coloca o problema das instituições, baseado em seu sólido conhecimento do passado. Ele mostra como Roma conseguiu conciliar a liberdade dos cidadãos e a autoridade do Estado, assegurando sua dominação sobre o mundo que causaria sua perda. Montesquieu desenvolve isso, ao contrário de Bossuet, não pela ação inelutável e divina da Fortuna, mas um determinismo inteligível, em torno da noção de causalidade: "Não é a fortuna que domina o mundo: pode-se perguntar aos romanos, que tiveram uma seqüência contínua de prosperidades quando eles se governavam de acordo com um certo plano, e uma seqüência ininterrupta de reveses quando se conduziram sobre um outro plano. Há causas gerais, quer morais, quer físicas, que atuam em cada monarquia, elevam-na, mantêm-na ou a precipitam; todos

os acidentes estão submetidos a essas causas" (*Cotisations...*, chap. XVIII). Atrás da incoerência aparente do caos dos acontecimentos o historiador pode fazer aparecer a ordem imanente da razão.

"Se Montesquieu não é o primeiro que concebeu a idéia de uma física social, ele é o primeiro que quis lhe dar o espírito da nova física, partir não de essências, mas de fatos e desses fatos depreender as leis" (ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu. La Politique et l'histoire*. Paris: PUF, 1981, p. 15). À procura das leis imanes às sociedades humanas, Montesquieu elaborou *O espírito das leis*, para organizar a diversidade fenomenal que se apresenta ao observador em um número restrito de tipos. Essa tipologia deve tornar a história da humanidade inteligível a partir de dois critérios que são o modo de exercício do poder e o princípio pelo qual cada governo tem necessidade de se perpetuar. É assim que ele distingue três tipos de regimes políticos. O despotismo, que se apóia sobre o temor, o medo generalizado, é um regime em que apenas um governa, sem lei, sem regras, submetendo tudo e todos a sua vontade. Nele, ninguém está em segurança e o medo domina todo o corpo social: "É preciso, portanto, que o medo submeta todas as coragens e elimine aí o menor sentimento de ambição" (MONTESQUIEU. *De l'esprit de lois*. Paris: Les Belles Lettres, 1950-1961. Livre III, chap. 9). Esse regime existe, segundo Montesquieu, em países desmesuradamente grandes, é o governo das terras extremas, de climas devoradores: o dos turcos, dos persas, dos chineses... Ele é a encarnação do Mal absoluto, os próprios limites do político. A República, com sua dupla variante aristocrática e democrática, encontra sua mola na virtude: "Em um Estado popular, ele precisa de um atributo a mais que é a virtu-

de" (Ibid., chap. 3). Mas Montesquieu não acredita mais na República, esse tempo é passado porque é um regime que só pode prosperar em pequenos espaços geopolíticos. Com a monarquia, Montesquieu fala de seu presente e de um regime que ele considera baseado na honra, ou seja, na procura do respeito que ele deve à categoria de cada um. Certamente, um único governo, mas segundo leis fixas que o constroem: "A ambição é perniciosa em uma República. Ela é benéfica na monarquia: ela dá vida a esse tipo de governo com a vantagem de que isso não é perigoso porque pode ser reprimida" (Ibid., chap. 7). Na monarquia, o príncipe é protegido contra seus excessos pelas ordens privilegiadas e estas últimas devem ao respeito da honra a categoria que as preserva do povo. A essa primeira classificação, Montesquieu acrescenta uma segunda que distingue os regimes moderados em que a liberdade e a segurança dos cidadãos estão garantidas e os regimes em que domina o desmedido. Esse dualismo faz aparecer um modelo de equilíbrio, de medida, na constituição adotada pela Inglaterra. Montesquieu vê aí, desde 1730, a realização de uma separação real dos poderes, condição da preservação das liberdades públicas: "Há, em cada Estado, três espécies de poderes: o poder legislativo, o poder executivo das coisas que dependem do direito das pessoas e o poder executivo daquelas que dependem do direito civil... Tudo estaria perdido se o mesmo homem, ou o mesmo corpo de diretores ou de nobres ou do povo, exercessem os três poderes: ou aquele de fazer as leis, aquele de executar as resoluções públicas e aquele de julgar os crimes ou as contendas dos particulares" (Ibid., Livre IX, chap. 6).

Além do mérito de ter tornado laico o sistema causal, situando-o na esfera jurídica, Montesquieu

teria encarnado essa ambição de reduzir a realidade a um grande sistema animado por esquemas de causalidade. Ele teria, assim, aberto a perspectiva de um pensamento do político como ordem autônoma. Althusser vê, em Montesquieu um precursor que anuncia Marx: "*Montesquieu é, sem dúvida, o primeiro, antes de Marx, que pensou a história sem conferir-lhe fim*, isto é, sem projetar no tempo da história a consciência dos homens e suas esperanças. Essa censura transforma-se, contudo, em vantagem. Ele foi o primeiro a propor um princípio positivo de explicação universal da história" (ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu. La politique et l'histoire*. Paris: PUF, 1981. p. 52).

Voltaire

Voltaire também faz obra histórica. Além das *Considerações sobre a história* ou *O século de Luís XIV*, sua grande obra histórica é *Ensaio sobre os costumes*, na qual ele pretende refazer todo o percurso da humanidade desde Carlos Magno até Luís XIII, integrando todos os povos do mundo e todas as ordens de fenômenos. "Só se faz a história dos Reis, escreve Voltaire ao marquês de Argenson, em 1740, mas não se faz a da nação. Parece que durante 1400 anos só existiram Reis, ministros e generais, mas nossos costumes, nossas leis, nossos hábitos, nosso espírito não são nada?" Voltaire pretende abrir a história para a dimensão social e insistir na importância da vida cotidiana, da demografia e dos fenômenos culturais e, portanto, construir uma história totalmente baseada na ampliação dos documentos históricos para todas as atividades humanas. Em *Considerações sobre a história*, Voltaire desenvolve suas teses e sua insatisfação diante da história dominante, muito política, muito voltada para a história batalha. "Depois

de ter lido 3000 a 4000 descrições de batalhas e o teor de algumas centenas de tratados, escreve Voltaire, percebi que não aprendera nada. Eu me instruí apenas sobre acontecimentos". Ele procede à aplicação de suas teses em *O século de Luís XIV*, publicado em 1751. Como anuncia ao abade Dubos, em uma carta de 30 de outubro de 1738, "não se trata dos anais desse reino, é, antes, a história do espírito humano, mergulhado no século mais glorioso do espírito humano".

Entretanto, a obra histórica mestra de Voltaire é seu *Ensaio sobre os costumes*, publicado em 1756. Nele, ele teria trabalhado mais de 20 anos e mesmo se ele faz ironia sobre os eruditos que nadam em "um mar de ignorância que não tem fundo nem margem" ou ainda escrevendo que "as minúcias são para os tolos", ele nunca deixa de investigar, de recolher testemunhos, de ler e de acumular uma documentação pletórica. Mas, como Montesquieu, Voltaire não quer perder-se nos arquivos, considerando que um certo número de causalidades são obra da história e que é preciso sair do caos dos acontecimentos circunstanciais. Seu ponto de partida é marcado por hipóteses filosóficas que devem acossar os mitos e afastar a fábula. "Em todas as nações, a história é desfigurada pela fábula e quando, enfim, a filosofia chega no meio dessas trevas, ele encontra os espíritos tão cegos por tantos séculos de erros que ele mal consegue esclarecê-los" (Voltaire, *Essai*, CXCVII).

Segundo Voltaire, três fatores influem nos espíritos dos homens: o clima, o governo e o meio. É no cruzamento desses três elementos que se encontraria a solução para o enigma do mundo. Compete ao novo historiador privilegiar o que constitui a unidade do gênero e abandonar as singularidades e outros detalhes abrangidos por seu território. "Quereis enfim, declara

Voltaire, ultrapassar o desgosto que vos causa a História moderna, depois da decadência do império romano e dar uma idéia geral das nações que habitam e desolam a terra. Vós só deveis procurar, nessa imensidão, aquilo que merece ser conhecido: o espírito, os costumes, os usos das principais nações, apoiados em fatos que não podem ser ignorados" (VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs*. 1756, avant-propos. Paris: Garnier, 1963). A totalidade na qual Voltaire tenta integrar todas as civilizações lhe permite desenhar o percurso dos progressos do espírito humano. As Luzes do Ocidente esclarecem, então, a marcha das civilizações plurais para um mundo melhor. A antropologia própria a Voltaire é poligenista, apoiando-se sobre a teoria segundo a qual as diferentes raças humanas têm origens em troncos diferentes. O *Ensaio* enumera, portanto, espécies de homens diferentes e, para o deísta que Voltaire é, essa diversidade não é surpreendente porque ela revela a arte do Criador. Assim, Voltaire pode conjugar a universalidade da natureza, a mesma por toda parte, com a diversidade das civilizações cujo movimento anima os progressos do espírito humano.

Condorcet

Esse horizonte teleológico, eivado por uma fé cientista é levado à seu paroxismo no século 18 por Condorcet, em seu *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Nessa obra, ele retraça o combate da ciência contra o obscurantismo e define o horizonte de uma espécie humana liberta de suas cadeias, marchando, com resolução, para a felicidade coletiva. Nessa perspectiva otimista e continuísta, Condorcet confere maior espaço à capacidade de uma "matemática social" e ao cálculo de probabilidades

que ela permite para valorizar as coerências da história (cf. CONDORCET, R. Rashed. *Mathématique et société*, 1783. Paris: Hermann, 1974). O desenvolvimento dessa matemática pressupõe, de um lado, que cada um atue em função do que acredita, que essa crença pode reduzir-se a motivos de crença e estes, por sua vez, são redutíveis a probabilidades. "Ele deixa, portanto, segundo Michel de Certeau, fora de seus cálculos, um enorme descrédito, toda a complexidade social e psicológica das escolhas" (CERTEAU, Michel de. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Gallimard, 1987. p. 80. Folio).

No século 18 e na metade do século 19, quando os ventos da história sopram para construir uma sociedade inteiramente nova, os pensadores procuram um sentido para o futuro humano, inscrevendo seu presente numa lógica inteiramente racional. Kant, Hegel, depois Marx conceberam toda a história da humanidade como a compreensão dos fundamentos das batalhas em curso para a liberdade. O real só pode, então, ser racional e a Razão pode encanar-se na História. Toda uma visão teológica impõe-se em torno de um fluxo contínuo da história humana em direção de mais progresso e mais transparência. Essa filosofia da história é animada por confiança absoluta na idéia de uma razão da obra por meio de diversos estágios da experiência social. A lógica histórica desenrola-se segundo uma necessidade que escapa aos indivíduos, já que ela acontece sem o conhecimento deles, segundo suas próprias armadilhas. Para Hegel, "cada indivíduo é uma pequena malha cega na cadeia de necessidade absoluta pela qual o mundo se cultiva" (Hegel, *Dokumente*, citado por D'HONDT, Jacques. *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*. Paris: Éditions sociales, 1966. p. 206).

A EMBRIAGUEZ CIENTIFICISTA: O SOCIAL COISIFICADO

É sobretudo a sociologia durkheimniana que transforma em profundidade as orientações históricas em torno da construção de uma física social, de uma sociedade vista como uma coisa cujos sistemas de causalidade pertence ao sábio encontrar. Essa sociologia conquistadora do fim do século 19 e início do século 20 multiplica suas ofertas de trabalho para geógrafos, historiadores, psicólogos, em função da causalidade social. Os princípios epistemológicos dessa sociologia pretendendo representar, por si só, "A Ciência Social" são fundados, em primeiro lugar, no objetivismo de método em nome do qual os sábios são considerados desembaraçados de seus *a priori*, em segundo lugar, sobre a realidade do objeto e, enfim, sobre a independência da explicação que permite reduzir o fato social à causalidade sociológica considerada como a única eficiente.

Durkheim

Na França, essa corrente sociológica agrupa-se em torno de Durkheim que se torna titular da primeira cadeira de sociologia na faculdade de Bordeaux, em 1887 e funda, dez anos mais tarde, em 1897, *O ano sociológico*, verdadeiro instrumento de conquista da escola sociológica francesa. Esta obtém algumas conquistas espetaculares como a da eleição de Marcel Mauss no Collège de France, as de Celestin Bouglé e Albert Bayet na Sorbonne ou ainda o curso de Georges Gurvitch e de Maurice Halbwachs em Strasbourg. Aos historiadores, Durkheim opõe o cientificismo do

curso sociológico, seu caráter nomológico: "Quando compara a história torna-se indistinta da sociologia", escreve ele, em 1887, e não dissimula suas risadas hegemônicas, em 1903, quando escreve: "A história só pode ser uma ciência com a condição de elevar-se acima do individual. É verdade que então ela deixa de ser ela mesma para tornar-se um ramo da sociologia". O desejo de relegar a história à categoria de ciência auxiliar é manifesto e faz-se em nome da necessidade de um trabalho comum de todas as disciplinas da Ciência Social, como o escreve ainda Durkheim em 1886: "Não se pode esquecer que a sociologia, como as outras ciências, e talvez mais que as outras, só pode progredir por um trabalho comum e um esforço coletivo".

Os princípios etimológicos dos sociólogos durkheimnianos são baseados em um objetivismo do método que, em nome do necessário recorte erudito, apóia-se na superação da subjetividade do pesquisador. O segundo postulado dessa corrente é a realidade do objeto estudado. Resulta disso que os fatos sociais devem ser analisados como coisas e esses fatos constroem o indivíduo. Durkheim torna absoluto o corte entre fatos psicológicos e fatos sociais. O fato social é o que é suscetível de exercer uma pressão exterior sobre o indivíduo, ou ainda, que é geral no âmbito de uma determinada sociedade, tendo existência própria, independente de suas manifestações individuais. "Não somente, escreve Durkheim, esses tipos de conduta ou de pensamento são exteriores ao indivíduo mas eles são dotados de uma potência imperativa e coercitiva em virtude da qual eles se impõem, quer ele queira ou não" (DURKHEIM, E. *Les Règles de la méthode sociologique*, 1895. Paris: PUF, 1967. p. 4). Em terceiro lugar, a explicação do fenômeno social é considerado

como um nível autônomo, com o cuidado de fazer sociologia sociologicamente, isto é, reduzir os fenômenos sociais a explicações puramente sociológicas.

Esses princípios encontram-se simplificados em uma série de estudos. Assim, Durkheim esforça-se em distinguir duas formas de solidariedade: uma solidariedade mecânica, por semelhança dominante nas sociedades primitivas e uma solidariedade orgânica por diferenciação, característica da modernidade em *Sobre a divisão do trabalho social* (1893). Durkheim aferra-se ao estudo do que parece ser domínio próprio da intimidade, do psicológico, o do suicídio, que parece constituir um desafio para a sociologia. Durkheim pretende demonstrar que, mesmo nesse caso-limite, o indivíduo é ainda governado pela realidade coletiva. Apoiando-se em dados estatísticos, ele estabelece curvas de frequência do suicídio segundo as diversas categorias sociais existentes (cf. DURKHEIM, E. *Le Suicide*. [S.l.: s.n.], 1897).

Contra os três ídolos: Simiand

Graças a esse clima carregado e a alguns signos encorajadores, o sociólogo durkheimniano, François Simiand, lança seu famoso desafio aos historiadores, em 1903, na revista de Henri Berr, a *Revista de síntese histórica*, com seu polêmico artigo: "Método histórico e ciências sociais". Nele, ele denuncia uma história que não tem nada de científica, simples procedimento de conhecimento condenado à descrição de fenômenos contingentes, ocasionais, enquanto a sociologia pode ter acesso a fenômenos regulares, estáveis, e deduzir deles a existência de leis. Simiand denuncia, especialmente, três ídolos da tribo historiadora: o ídolo político, "isto é o estudo dominante; ou ao menos

a preocupação perpétua da história política, fatos políticos, guerras, etc., que chega a dar a esses acontecimentos uma importância exagerada" (SIMIAND, François. *Méthode historique et sciences sociales. Revue de synthèse historique*, 1903); o ídolo individual "ou o hábito inveterado de conceber a história como uma história dos *indivíduos* e não como história dos *fatos*, hábito que comumente acarreta o faio de organizar pesquisas e trabalhos em torno de um homem e não em torno de uma instituição, de um fenômeno social, de uma relação a ser estabelecida" (Ibid.); enfim, o ídolo cronológico, "isto é o hábito de perder-se no estudo das origens" (Ibid.). Simiand espera, assim, conquistar para a sociologia um certo número de historiadores inovadores, preocupados em substituir uma prática empírica por um método crítico voltado para a pesquisa causal e elaborada estritamente por sociólogos.

Esse texto de Simiand tornar-se-á a matriz teórica dos *Anais*, em 1929, mas seu caráter, ao mesmo tempo polêmico e agressivo, provoca, num primeiro momento, uma reação geral de rejeição. O eco mais elaborado e mais aberto a um diálogo com os durkheimnianos é publicado na mesma *Revista de síntese histórica*, sob a pluma do historiador Paul Mantoux que sustenta, pouco depois, em 1906, uma importante tese sobre a revolução industrial na Inglaterra. Ele pretende, assim, amenizar o ataque, mostrando-se favorável a um trabalho em comum com as ciências sociais, mas também ressaltar a pertinência de um estudo dos fenômenos individuais quando se pode articulá-los com o coletivo. Ele também insiste na importância capital da mudança, da cronologia, do tempo para compreender os fenômenos sociais.

A ESTRUTURALIZAÇÃO DA HISTÓRIA

A história como ciência nomotética

O texto-manifesto de Simiand é republicado na revista dos *Anais*, em 1960, significando, no calor da hora do desafio estruturalista, que os historiadores, há muito tempo, tinham assimilado a lição dos sociólogos durkheimnianos para fazer dela seu próprio programa. De fato, desde 1929, data da criação da revista *Anais de história econômica e social* dirigida por Marc Bloch e Lucien Febvre, a orientação durkheimniana torna-se a matriz teórica do programa da escola dos *Anais* que reagrupa, por etapas, quase a totalidade da corporação historiadora sob seu estandarte, ao longo de todo o século 20. O comitê de direção da revista simboliza bem essa captação, desta vez bem-sucedida, das ciências sociais afins (cf. DOSSE, François. *L'Histoire en miettes*. Paris: La Découverte, 1987; Tradução brasileira, *A História em migalhas*. Bauru, SP: EDUSC, 2003).

O preço pago por esse êxito, que depressa vai transformar uma revista em escola, é o alinhamento da história ao programa durkheimniano, retomado pelos historiadores. Os *Anais* adotam, então, um tom particularmente polêmico contra a história metódica que eles qualificam, pejorativamente, de historizante e Charles Seignobos é demonizado, ridicularizado em resumos envenenados.

Ao contrário, o domínio econômico e social adquire o espaço da dimensão política. O título da revista indica essa prioridade e a primeira cadeira de história econômica, mantida por Henri Hauser, é ocupada por Marc Bloch, a partir de 1936, que aproveita para criar um Instituto de história econômica e social. Esse

novo campo de investigação é abordado com o apoio do modelo teórico de François Simiand a tal ponto que Lucien Febvre escreve, em 1930: "Para os historiadores, um livro de cabeceira: o curso de economia política de Simiand" (*Annales*, p. 581-590, 1930). Essa abertura para o econômico pressupõe uma organização mais coletiva do trabalho histórico, utilizando instrumentos estatísticos e o aporte das outras ciências sociais em trabalhos de laboratórios mais profissionais.

Os *Anais* promovem a história dos preços e a história das rendas em suas flutuações, o que implica utilizar temporalidades mais longas e ampliar o campo do material do historiador. Tudo se torna fonte para o historiador de ofício, que não se limita mais ao âmbito arquivístico clássico de manuscritos classificados por diversas instituições. Assim, o historiador vai se interessar, à maneira de Marc Bloch, pela história das alterações da paisagem para melhor compreender as mutações do mundo rural e, especialmente, a oposição entre *openfield* e mata (cf. BLOCH, Marc. *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*. Paris: Les Belles Lettres, 1931). Em ruptura com estudos puramente jurídicos, Marc Bloch insiste na dimensão social do senhorio: "É a análise e a explicação de uma estrutura social, com suas ligações, que nos propomos tentar aqui" (BLOCH, Marc. *La Société féodale*, 1939. Paris: Albin Michel, 1968. p. 16). Bloch rompe também com o aporte evolucionista que via a família de origem ceder lugar ao núcleo familiar. De fato, o feudalismo reativa os laços de parentesco e responde à incapacidade de fornecer segurança dos laços de parentela.

A batalha empreendida pelos *Anais*, por uma dialética entre passado e presente, ocorre em duas frentes: de um lado, contra os eruditos confinados à restituição do passado, sem qualquer preocupação com

os problemas atuais e, de outro, contra os economistas e sociólogos, quando eles têm tendência a ocultar a densidade temporal dos objetos estudados. A especificidade do tempo do historiador é, justamente, manter-se nessa tensão entre um sentimento de continuidade do presente diante do passado e o sentimento de um fosso que aumenta e que institui uma descontinuidade entre as duas dimensões. O valor heurístico do presente é até teorizado pelo medievalista Marc Bloch, com o recorrente percurso qualificado de olhar "às avessas", que parte do pouco conhecido e caminha em direção a uma melhor inteligibilidade de zonas mais opacas. É, aliás, o que o próprio Marc Bloch realiza quando parte de suas reflexões, vividas atrás do *front* durante a guerra 1914-1918, sobre o funcionamento do boato, para melhor compreender o fenômeno da crença que dá lugar aos *Reis taumaturgos*. Essa importância do presente singulariza os *Anais*, dos quais um terço dos artigos são consagrados ao tempo presente, até 1939.

Uma real fecundidade sobressai desse período de entre-duas-guerras, marcado por essa primeira geração dos *Anais*, mas a eliminação do político e do acontecimento em proveito da investigação causal não lhe permitiu compreender os dois maiores fenômenos políticos do momento, o que é ainda mais grave por se tratar de historiadores que conferiam prioridade aos temas contemporâneos, ao presente. De fato, eles passaram ao largo do fenômeno fascista, nazista e estalinista o que faria Marc Bloch afirmar, em uma mal velada autocrítica, em 1940: "Adeptos das ciências do homem ou sábios de laboratórios, talvez fomos desviados da ação individual por uma espécie de fatalismo inerente à prática de nossas disciplinas. Elas nos habituaram a considerar, sobre todas as outras coisas, na sociedade e na natureza, o jogo das forças massi-

vas... Isso é interpretar mal a história... Preferimos confinar-nos na amedrontada quietude de nossos escritórios... Será que fomos bons cidadãos?" (BLOCH, Marc. *L'Étrange Défaite*, 1940. Paris: Francs-Tireurs, 1946. p. 188). Essa interrogação crítica permanece sem resposta pelo desaparecimento de Marc Bloch, em 1944, fuzilado pelos alemães como resistente.

Crítica de Lévi-Strauss

Os historiadores sofrem mais durante a concorrência da sociologia, no fim dos anos cinquenta e na primeira metade dos anos sessenta, porque Lévi-Strauss, eminente representante da antropologia francesa, faz a demonstração da força de um programa estruturalista que pretende realizar a federação de todas as ciências humanas numa semiologia generalizada, nova ciência da comunicação humana. Em 1949, Lévi-Strauss retoma o debate entre história e sociologia no ponto em que o deixara François Simiand, em 1903, e acrescenta: "O que aconteceu desde então? É forçoso constatar que a história ateve-se a um programa modesto e lúcido que lhe fora proposto e que ela prosperou segundo essas linhas... A sociologia é um outro caso: não se pode dizer que ela não se desenvolveu" (LÉVI-STRAUSS, Claude. *Histoire et ethnologie*, 1949. In: _____. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958. p. 3-4). O historiador, segundo Lévi-Strauss, encarna um nível essencial do real, mas seu único plano empírico de observação o condena a não estar à altura de criar modelos. Ele não pode, portanto, ter acesso às estruturas profundas da sociedade que invalidam, aliás, a dimensão diacrônica da história. O historiador está, pois, condenado a viver na opacidade de um descritivo informe, ao caos da contingência, a não

ser que se arme com o crivo da leitura do etnólogo; porque os modelos conscientes interpõem-se como obstáculos entre o observador e seu objeto enquanto a antropologia tem por horizonte escrutinar o nível inconsciente das práticas sociais.

Certamente, a história e a etnologia estão duplamente próximas, por sua posição institucional e por seus métodos e Lévi-Strauss considera que elas têm o mesmo objeto, esse *outro* separado do mesmo pelas distâncias espaciais e pela espessura temporal do passado. A distinção entre essas duas disciplinas, segundo Lévi-Strauss, situar-se-ia entre a ciência empírica que é a história e a ciência conceitual que é a etnologia. Ora, apenas esta última pode ascender aos estratos inconscientes da sociedade humana. A antropologia estrutural, tal como a concebe Lévi-Strauss, é a única que pode aventurar-se nas esferas do universo mental, dando-se por objetivo o acesso aos escaninhos mentais. Pode-se medir a amplitude do desafio que representa um tal programa para o historiador, especialmente quando ele é expresso pelo autor da obra que se transformou, na metade dos anos cinquenta, no *best-seller*, *Tristes trópicos*.

Pouco depois, no quadro de uma polêmica com Jean-Paul Sartre, que é uma resposta à *Crítica da razão dialética*, Lévi-Strauss é ainda mais severo com a história, que ele apresenta como a expressão de um mito em *O pensamento selvagem*, em 1962. O fascínio dos filósofos pela história é denunciado como tentativa de restituir um contínuo temporal ilusório. Parcial, a história só pode ser parcial e renunciar a qualquer globalidade significativa. Sua "pretensão continuidade histórica só é assegurada por meio de vestígios fraudulentos" (LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962. p. 345).

A resposta de Braudel

Braudel, que bem compreendeu o vigor e o perigo do desafio, opõe a herança de Marc Bloch e de Lucien Febvre a Claude Lévi-Strauss, mas ele inova, incidindo sobre as primeiras orientações para frear a ofensiva estruturalista. A história analista encontrou em Braudel aquele que revitalizava a mesma estratégia, fazendo da história a ciência federativa das ciências humanas, adotando seu programa. Ele reconhece, aliás, a herança direta das ciências humanas em sua maneira de escrever a história. Da revolução das ciências sociais, Braudel retém, sobretudo, a necessidade de abrir as fronteiras entre as disciplinas, de quebrar as muralhas edificadas por cada uma delas. Ele é partidário de uma livre troca de idéias e de pessoas entre as diversas ciências humanas. A história só pode sair engrandecida desses confrontos, Braudel não tem dúvidas de sua capacidade de assimilar e de reduzir, segundo um esquema transformado em ritual.

Na aula inaugural do Collège de France, onde entrou em 1950, Braudel evoca seus concorrentes: "Nós vimos nascer, renascer e expandir-se, desde há cinquenta anos, uma série de ciências humanas imperialistas" (BRAUDEL, Fernand. *Écrits sur l'histoire*. Paris: Armand Colin, 1969. p. 31). O tom foi dado e é aquele da defesa da identidade historiadora da parte de alguém que está persuadido de ter a seu favor a duração, defendendo uma disciplina tão enraizada quanto a história e a continuidade de uma escola que se afirma como dominante diante de nascimentos e renascimentos efêmeros, diante de jovens plantas que são as outras ciências humanas; contudo, a vigilância é necessária diante das pretensões dessas disciplinas. Entretanto, existe na estratégia braudeliana uma dupla linguagem

para aprisionar essas jovens ambições. De um lado, ele afirma a unidade dessas ciências do homem que em nada se diferenciam da história: "Sociologia e história são uma única e mesma aventura do espírito, não o avesso e o direito de um mesmo tecido, mas o próprio tecido em toda a espessura dos fios" (Ibid., p. 105).

A resposta precisa ao desafio lançado à história, por Claude Lévi-Strauss, é dada por Fernand Braudel em um outro artigo-manifesto que aparece nos *Anais*, em 1958 (BRAUDEL, Fernand. *La longue durée*. *Annales ESC*, n. 4, p. 725-753, oct./déc. 1958), no mesmo ano do aparecimento de *Antropologia estrutural*. Enquanto ele registra desprezo pela sociologia, ele evita polemizar frontalmente com Lévi-Strauss que em nenhum momento ele ataca, apesar da situação de áspera concorrência teórica. Ao contrário do tratamento reservado a Georges Gurvitch, ele evoca a "proeza" de Lévi-Strauss (Fernand Braudel, citado, retomado em *Écrits sur l'histoire*. Paris: Armand Colin, 1969. p. 70) de ter decidido a linguagem subjacente às estruturas elementares do parentesco, dos mitos, das trocas econômicas. O maestro Braudel, que tem o hábito de olhar de cima às jovens ciências imperialistas, aceita abandonar sua carteira e chega a evocar "nosso guia", falando da antropologia, sem, para isso, entregar sua batuta. É o sinal manifesto que ele compreendeu a força e a atração desse discurso antropológico que se apresenta, ele também, como totalizante, mas com o aparato matemático, com modelizações que lhe permitem atingir o inconsciente das práticas sociais e, portanto, adquirir rapidamente, no campo das ciências sociais, uma superioridade redibitória diante da história.

Braudel responde inovando e apropriando-se das conquistas da antropologia estrutural. Ele lhe opõe o principal trunfo do historiador: a duração, não aquela da dupla tradicional acontecimento/data, mas a da longa duração que condiciona até mesmo as estruturas mais imutáveis para os valores antropológicos: "A proibição do incesto é uma realidade de longa duração" (Ibid., p. 73). Ele reconhece a justeza da crítica de François Simiand contra a singularidade do acontecimento e seu caráter fútil para as ciências sociais. Ele propõe, portanto, reorganizar o conjunto das ciências sociais em torno de um programa comum que teria por referência essencial a noção de longa duração. Ela deve impor-se a todos e já que é questão de duração, de periodização, o historiador permanece rei. Braudel apresenta essa inflexão como uma revolução copernicana na própria disciplina histórica, o esboço de uma reviravolta radical de perspectiva que deve permitir a todas as ciências do homem falar a mesma linguagem (cf. DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick. *Les Courants historiques en France, XIX^e-XX^e siècle*. Paris: Armand Colin, 1999).

A resposta de Braudel a Lévi-Strauss e às ciências sociais, em geral, não se limita a opor-lhes a longa duração como estrutura, mas consiste em pluralizar a dimensão temporal. Já realizada em 1949, em sua tese, essa pluralização é teorizada como modelo, em 1958. O tempo se decompõe em ritmos heterogêneos que rompem a unidade de duração. O tempo se torna qualitativo para adquirir uma inteligibilidade nova em vários níveis. A arquitetura braudeliana articula-se em torno de três temporalidades diferentes, três diferentes pilares: o acontecimento, o tempo conjuntural, cíclico e, enfim, a longa duração. Pode-se, assim, distinguir

estágios diferentes do tempo e deslocamentos entre as diversas temporalidades. Essa abordagem contribui positivamente para inverter a posição da história historicizante, mas ela não é tão nova quanto ela pretende. Se Braudel pluraliza a duração, ele também é partidário de uma visão histórica que tem por ambição restituir uma dialética dessas temporalidades, de referi-las a um tempo único. Acontecimentos, conjunturas, longa duração permanecem solidários. Se a unidade temporal se subdivide em vários níveis, estes permanecem ligados a uma temporalidade global que os reúne em um mesmo conjunto. Ele distancia-se do tempo múltiplo e sem espessura dos sociólogos, mas é preciso dar um conteúdo a um esquema tripartite de Braudel, substantivar as velocidades do escoamento do tempo. A duração não se apresenta mais como um dado, mas como um constructo. A nova tábua da lei de Fernand Braudel, tripartite, é deliberadamente construída, sem referência a qualquer teoria e situa-se apenas no plano da observação empírica. Desde sua tese, ele atribui a cada uma das durações um domínio, um domicílio específico. *O Mediterrâneo* se decompõe assim em três partes, três temporalidades, três domínios. A sucessão das três temporalidades não significa que Braudel confere a cada uma um peso igual. O acontecimento é relegado à insignificância, mesmo se esse nível representa um terço de sua tese sobre *O Mediterrâneo*. Só se trata de "agitação de vagas"... "turbilhões de areia", "fogo de artifício de luciolas fosforescentes", "um cenário"...

Braudel, como Lévi-Strauss, inverte a concepção linear do tempo que progride em direção de aperfeiçoamento contínuo. Ele é substituído por um tempo quase estacionário em que passado, presente e futuro não se diferenciam mais e se reproduzem sem descontinuidade. Apenas a ordem da repetição é pos-

sível, ele privilegia invariantes e torna ilusória a noção de acontecimento. "Na explicação histórica, tal como eu a vejo, é sempre o tempo longo que termina por arrebatá-la. Negador de uma multidão de acontecimentos" (BRAUDEL, F. *La Méditerranée*. [S.l.: s.n.], 1976. t. 2. p. 520).

O duplo alerta de Fernand Braudel ao desafio estruturalista atingiu o plano institucional: a história permaneceu a pedra angular no campo das ciências sociais, a prego de uma metamorfose que implicou mudança radical. Os historiadores, excluídos nos anos sessenta de uma atualidade intelectual que se interessa preferencialmente pelos avanços dos lingüistas, dos antropólogos e dos psicanalistas, têm sua revanche no início dos anos setenta. Os historiadores dos *Annales* conhecem, então, sua idade de ouro. O público assegura um sucesso espetacular das publicações da antropologia histórica. Essa recuperação e adaptação ao discurso historiador do estruturalismo é especialmente orquestrada pela nova direção da revista dos *Annales* – já que Braudel transferiu-a, em 1969, para uma geração mais jovem de historiadores, constituída por André Burguière, Marc Ferro, Jacques Le Goff, Emmanuel Le Roy Ladurie e Jacques Revel –, que abandona os horizontes da história econômica em proveito de uma história voltada para o estudo das mentalidades e da antropologia histórica.

O casamento do fogo e da água

Em 1971, essa nova equipe faz aparecer um número especial da revista, consagrado à "História e estrutura" (*Annales*, n. 3/4, mai/août 1971), que traduz bem a desejada reconciliação entre esses dois termos, outrora antinômicos, como o casamento do fogo

e da água. André Burguière, que apresenta o número, advoga a adoção de um estruturalismo para historiadores que seja aberto, ponderado, capaz de demonstrar que os historiadores não se contentam apenas em perceber o nível manifesto da realidade, como o sustentava Lévi-Strauss em 1958, mas também se interrogam sobre o sentido oculto, sobre o inconsciente das práticas coletivas, tanto quanto os antropólogos. Para André Burguière, "um pouco de estruturalismo afasta da história muito do que o estruturalismo traz até ela." (BURGUIÈRE, André. (Dir.). *Dictionnaire des sciences historiques*. Paris: PUF, 1986. p. VII).

O acordo cordial entre historiadores e antropólogos parece manifesto nesse início dos anos setenta, graças à antropologização do discurso histórico. Os historiadores mergulham nas delícias de uma história de permanências e a historiografia privilegia, por sua vez, a figura do Outro em relação à imagem segura do mesmo. O Outro, a diferença, que até então eram procurados sob os trópicos pelos antropólogos, tornam-se objeto da investigação histórica, desta vez sob a densidade do passado temporal no interior da civilização ocidental.

Os historiadores dos *Anais*, preconizando uma história estruturalista, têm por ambição conseguir essa federação das ciências humanas que Émile Durkheim sonhava realizar em proveito dos sociólogos, apreendendo o modelo estrutural e fazendo da história uma disciplina nomotética e não mais ideográfica. O primeiro efeito dessa fecundação estrutural do discurso histórico é, evidentemente, um afrouxamento da temporalidade, que se torna quase estacionária. Rejeita-se o circunstancial, a cadeia de acontecimentos, considerado como advindo do epifenômeno ou do folhetim, para voltar-se exclusivamente sobre o que se

repete, o que se reproduz. O tratamento da temporalidade privilegia as longas praias imóveis e, quando Emmanuel Le Roy Ladurie sucede Braudel no Collège de France, ele intitula sua aula inaugural de "A história imóvel" (Emmanuel Le Roy Ladurie, Aula inaugural no Collège de France, 30 nov. 1973 em *Le Territoire de l'historien*. Paris: Gallimard, 1978. t. 2, p. 7-34). O historiador, segundo Le Roy Ladurie, faz estruturalismo conscientemente, ou sem sabê-lo, como Monsieur Jourdain: "Há quase meio século, de Marc Bloch a Pierre Goubert, os melhores historiadores franceses, sistematicamente sistematizadores, fizeram estruturalismo com conhecimento de causa, ou às vezes sem o saber e, mais frequentemente, sem que se saiba" (Ibid., p. 11). Le Roy Ladurie afirma, nessa ocasião solene, a admiração que ele tem pelos métodos estruturalistas aplicados às regras de parentesco e às mitologias do Novo Mundo por Lévi-Strauss.

A tarefa do historiador não consiste mais em colocar a tônica sobre as acelerações e mutações da história, mas sobre os agentes da reprodução que permitem a repetição idêntica dos equilíbrios existentes. Assim, os agentes microbianos aparecem em primeiro plano como explicativos, verdadeiros fatores decisivos de estabilização do ecossistema. Segundo Le Roy Ladurie, "é mais profundamente ainda nos fatos biológicos, mais que uma luta de classes, que é preciso procurar o motor da história massiva, ao menos durante o período que eu estudo" (Ibid., p. 9). O homem encontra-se descentrado e só pode ter a ilusão da mudança. Tudo o que decorre das grandes fraturas da história deve ser amenizado em proveito dos grandes *trends*, mesmo se eles advêm de uma história sem os homens. Le Roy Ladurie, que vê a disciplina histórica novamente conquistadora, termina sua lição inaugu-

ral com uma nota otimista: "A história, que foi durante alguns decênios de desgraça a Gata borralheira das ciências sociais, retoma agora o lugar eminente que lhe pertence [...] Ela tinha simplesmente passado para o outro lado do espelho para fazer voltar o Outro ao lugar do Mesmo." (Ibid., p. 34).

A natureza, em suas resistências às mudanças, torna-se a fonte de inspiração de uma história de sociedades tornadas estáticas como as sociedades frias de Lévi-Strauss, simples máquinas de reprodução. A história reflui para o imóvel, em um presente ostensivo, cortado do antes e do depois, que justapõe no espaço o Mesmo e o Outro.

A SUBDETERMINAÇÃO OU A CRISE DO CAUSALISMO

A divisão entre sujeito e objeto, com a posição de domínio que implicava, deixava entender que as ciências humanas poderiam chegar a uma situação de encerramento do saber na qual o sujeito poderia saturar o objeto, envolvendo-o em seu conhecimento. Hoje, o princípio de subdeterminação, saído de Duhem (DUHEM, Pierre. *La Théorie physique, son objet, sa structure*. Paris: Vrin, 1981), tornou-se o fundamento filosófico de um número crescente de estudos das ciências humanas. Ele ressalta o questionamento e torna vã toda tentativa de redução monocausal. Esse princípio encontra um prolongamento em Bruno Latour com sua noção de *irreduções* (LATOUR, Bruno. *Irreductions*. In: *Les Microbes: Guerre et Paix*. Paris: Métailié, 1984). No nascente ou no poente o fechamento causalista remete a uma aporia à medida que há

apenas provas singulares, não equivalências mas traduções e, por outro lado, na outra ponta da cadeia "nada é, em si, dizível ou indizível, tudo é interpretado" (Ibid., p. 202). Aliás, a evolução das ciências físicas, com um desdobramento dos níveis de explicação segundo um plano micro e macro, com variação das relações causais entre um e outro, contribui para a abertura geral dos passos científicos para a indeterminação de saber que nível tem prioridade. Isso leva a considerar um real visto em toda sua complexidade, composto de vários estratos, sem prioridade evidente, preso a hierarquias emaranhadas, dando lugar a múltiplas descrições possíveis.

A volta interpretativa

O retorno interpretativo, adotado pelos trabalhos atuais, permite não ficar preso à falsa alternativa entre uma cientificidade que remeteria a um esquema monocausal organizador e um desvio estetizante. A oscilação é particularmente espetacular na disciplina histórica alimentada, ao longo dos anos sessenta e setenta, sob o impulso da escola do *Anais*, por um ideal cientista, o de encontrar a verdade última no fim das curvas estatísticas e grandes equilíbrios imóveis e quantificados.

Graças ao trabalho sobre o tempo de Paul Ricœur, redescobre-se a dupla dimensão da história que, sob o mesmo vocábulo, na França, recobre tanto a própria narração quanto a ação narrada. A operação historiográfica, para retomar a expressão de Michel de Certeau, é uma operação complexa, um misto que torna caduco qualquer objetivismo, o que não quer dizer que ela rompa com o horizonte que, desde sempre, constitui a idéia de um contrato de verdade a revelar. "É um misto, ficção científica, cujo relato só tem

a aparência de raciocínio, mas nem por isso é menos circunscrito por controles e possibilidades de falsificações." (CERTEAU, Michel de. *L'histoire, une passion nouvelle*, mesa redonda com P. Veyne, E. Le-Roy Ladurie, *Magazine littéraire*, n. 123, p. 19-20, abril 1977).

Michel de Certeau, retomando o discurso histórico em sua tensão entre ciência e ficção, era particularmente sensível ao fato de que ele é relativo a um lugar particular de enunciação e mediado pela técnica que faz dele uma prática institucionalizada, vinculada a uma comunidade de pesquisadores: "Antes de saber o que a história diz de uma sociedade, importa analisar como ela funciona nessa sociedade (CERTEAU, Michel de. *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975. p. 78). A prática historiadora é, portanto, correlativa à estrutura da sociedade que desenha as condições de um dizer que não seja nem legendário nem utópico, nem desprovido de pertinência. Michel de Certeau tinha, desde 1957, ressaltado o fato de que a história também é escritura, duplamente: performativa, como o evoca o próprio título da trilogia, *Fazer história*, aparecida em 1974, sob a direção de Pierre Nora e de Jacques Le Goff; e escritura como espelho do real. A escritura historiadora desempenha o papel de rito de enterro. Instrumento de exorcismo da morte, ela o introduz no centro de seu discurso e permite, simbolicamente, que uma sociedade se situe, equipando-se de uma linguagem sobre o passado. O discurso histórico nos fala do passado para enterrá-lo. Ele tem, segundo Michel de Certeau, a função de túmulo, no duplo sentido de honrar os mortos e participar de sua eliminação da cena dos vivos. A revisitação histórica tem, portanto, essa função de abrir para o presente um espaço próprio, marcando o passado para redistribuir o espaço dos possíveis. A prática historiadora é,

por princípio, aberta a novas interpretações, a um diálogo sobre o passado aberto sobre o futuro, a ponto que se fala, cada vez mais, de "futuro do passado". Ela não pode, portanto, deixar-se encerrar em uma objetivação fechada sobre ela mesma.

O relato: guardião do tempo

Ao contrário dos narrativistas, a tentativa dos *Anais*, nos anos setenta, de romper com o relato era ilusória e contraditória em relação ao projeto histórico. Essa escola dos *Anais*, admitindo que o historiador constrói, problematiza e projeta sua subjetividade sobre seu objeto de pesquisa, parecia, *a priori*, aproximar-se da posição de Ricoeur. Mas, de fato, não o era por adotar o ponto de vista hermenêutico da explicação compreensiva. Os *Anais* tinham por alvo essencial a escola metódica. Tratava-se, portanto, ao contrário, de afastar-se do sujeito para quebrar o relato histórico e fazer prevalecer a cientificidade de um discurso histórico renovado pelas ciências sociais.

Para tornar evidente o corte epistemológico operado pelos *Anais*, seus iniciadores e discípulos pretenderam torcer o pescoço do que era designado, pejorativamente, de história historizante: o acontecimento e seu relato. É claro que houve deslocamentos de objetos, uma reavaliação dos fenômenos econômicos nos anos trinta, depois, uma valorização das lógicas espaciais nos anos cinquenta. Fernand Braudel denunciou o tempo curto remetido ao ilusório em relação às permanências dos grandes pedestais da geo-história, à longa duração. Entretanto, e Paul Ricoeur bem o demonstrou, as regras da escritura historiadora impediram-no de cair na sociologia porque a longa duração permanece duração. Braudel, enquanto historia-

dor, permanecia tributário das formas retóricas próprias à disciplina histórica. Contrariamente a suas proclamações tonitroantes, ele perseguiu também, em sua tese, a elaboração de um relato: "A própria noção de história de longa duração deriva do acontecimento dramático [...] isto é, do acontecimento introduzido num enredo" (RICŒUR, Paul. *Temps et Récit*. Paris: Seuil, 1983. t. 1. p. 289). Certamente, o sujeito do enredo não é mais Filipe II, mas o Mediterrâneo que é de outro tipo, mas nem por isso deixa de ser enredo. O Mediterrâneo representa uma quase-personagem que vive seus últimos momentos de glória no século 16 antes que se assista ao deslocamento para o Atlântico e a América, momento ao longo do qual "o Mediterrâneo, ao mesmo tempo, sai da grande história" (Ibid., p. 297). Essa exposição do enredo impõe-se a todo historiador, mesmo àquele que toma grande distância do recitativo clássico do acontecimento político-diplomático. A narração constitui a mediação indispensável para fazer a obra histórica e ligar o espaço da experiência e o horizonte da previsão, de que fala Koselleck: "Nossa hipótese de trabalho volta, assim, a manter o relato como o guardião do tempo, na medida que este não será um tempo pensado mas só narrado." (Ibid., t. 3, 1985, reed. points-Seuil, 1991, p. 435).

A configuração do tempo passa pela narração da história. Assim visualizada, ela se desloca entre um espaço de experiência que evoca a multiplicidade dos percursos possíveis e um horizonte de previsão que define um futuro tornado presente, não redutível a uma simples derivação da experiência presente: "Assim, espaço da experiência e horizonte de previsão fazem mais que opor-se de forma polar, eles se condicionam mutuamente" (Ibid., p. 377). A construção dessa hermenêutica do tempo histórico oferece um horizon-

te que não mais é tecido para a finalidade científica, mas ampliado para o fazer humano, um diálogo que deve ser instituído entre as gerações, um agir sobre o presente. É nessa perspectiva que convém reabrir o passado, revisitar suas possibilidades. Recusando à história a relação puramente antiquária, a hermenêutica histórica visa a "tornar nossas previsões mais determinadas e nossa experiência mais indeterminada" (Ibid., p. 390). O presente reinverteu o passado a partir de um horizonte histórico destacado dele. Ele transforma a distância temporal morta em "transmissão geradora de sentido". (Ibid., p. 399). O vetor da reconstituição histórica encontra-se, então, no centro do agir, do "tornar presente" que definiu a identidade narrativa sob a dupla forma do Mesmo (*Idem*) e de Si-mesmo (*Ipséité*). A centralidade do relato relativiza a capacidade da história em encerrar seu discurso numa explicação fechada sobre mecanismos de causalidade. Ela não permite nem voltar "à pretensão do sujeito de dominar o sentido" (Ibid., p. 488) nem renunciar à idéia de uma globalidade de história segundo suas implicações éticas e políticas" (Ibid., p. 489).

Uma dupla hermenêutica

Estamos confrontados por três ciências humanas que são a história, a sociologia e a antropologia, o que Antony Giddens denomina de dupla hermenêutica (GIDDENS, Antony. *Social Theory and Modern Sociology*. Stanford: Stanford UP, 1987), ou seja, o duplo processo de tradução e interpretação. Em primeiro lugar, as ciências humanas devem considerar que as representações das ações pelos atores são portadoras de um conhecimento pertinente. Em segundo lugar, as ciências humanas são, elas próprias, ciências interpre-

tativas. Esse duplo círculo hermenêutico tem um efeito rebote na apropriação, pelos atores e instituições, dos conhecimentos produzidos pelas ciências humanas, graças à capacidade ativa e reativa dos atores, o que Giddens qualifica de "agencialidade". Essa capacidade de transformação abre um horizonte pragmático, próprio ao humano, comum à história, à sociologia, e à antropologia pelas quais "a performatividade das representações é indissociável da agencialidade dos atores" (Jean-Pierre Olivier de Sardan) *L'espace webérien des sciences sociales. Genèses*, n. 10, p. 160, janv. 1993). Se o horizonte epistemológico é pragmático, não se pode prejudicar o que vai acontecer. A previsão é apenas uma retrodicção. As ciências humanas são conduzidas a uma oscilação entre o porquê e o como porque "a indeterminação é inerente a essa agencialidade que me parece ser uma particularidade do objeto de todas as ciências sociais" (SARDAN, Jean-Pierre Olivier de. *L'Histoire entre épistémologique et demande sociale*. Actes de l'université d'été de Blois, sept. 1993, IUFM de Créteil, Toulouse, Versailles, 1994, p. 32).

Sobre caminhos fronteiriços: Alain Corbin

Essa indeterminação encontra-se exemplificada pela obra de um historiador pioneiro na exploração das zonas limites do território de sua disciplina, Alain Corbin. Seu percurso simboliza "a incerteza do objeto". (CORBIN, Alain. *Le vertige desfoisonnements*. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n. 39, p. 103, 1992). As zonas fronteiriças, os pontos limites revisitados por Alain Corbin, no coração de uma sensibilidade historicizada, dilaceram as taxinomias usuais, os recortes tradicionais e reificados da disciplina. A complexidade desses objetos, no limite

do dizível, entre o percebido e o não-percebido, torna impossível o desdobramento de causalidades simples. Inovador na França, no domínio da história das sensibilidades, das emoções, realizando o antigo desejo de Lucien Febvre nesse domínio, Alain Corbin, que se sentia preso e insatisfeito no quadro da sociografia retrospectiva de Limousin, acordado por Ernest Labrousse, confere-se um novo objeto com a história da prostituição (CORBIN, Alain. *Les Filles de nocte. Misère sexuelle et prostitution au XIX^e siècle*. Paris: Champs-Flammarion, 1982). Esse dossiê de pesquisa leva-o a prosseguir, mais adiante, um estudo das manifestações olfativas naquilo que as liga às representações sociais: "A assimilação da prostituição à carne morta, ao açougue". Alain Corbin (*Les Temps réfléchis, Espaces Temps*, 1995) dava coerência a essa investigação original cuja idéia lhe foi sugerida pela leitura das *Memórias* de Jean-Noël Hallé, membro da Sociedade Real de Medicina e primeiro titular da cadeira de higiene pública criada em Paris, em 1794. Esse maníaco da desodorização traduz bem "uma hiperestesia coletiva" (CORBIN, Alain. *Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e-XIX^e siècle*. Paris: Champs-Flammarion, 1986. p. I). Nos confins da história da literatura, entre os fantasmas de autores como Huysmans e a investigação de Jean-Noël Hallé, Alain Corbin coloca-se a questão de saber a que corresponde essa inflexão da sensibilidade olfativa. Como esse sentido, habitualmente desqualificado, considerado menor, cristaliza repentinamente a inquietação coletiva? Alain Corbin lhe restitui a configuração complexa que oscila, entre 1750 e 1880, no clima das mitologias pastoris, ignorado pela perspectiva teleológica da história clássica das ciências que exclui de seu campo seus trâmites. Alain Corbin res-

tabelece o princípio de simetria de Bruno Latour para exumar esses trabalhos sobre substâncias pútridas, a química pneumática e sua transferência do vital para o social: "ao povo indistinto, a animalidade, o fedor orgânico. Mais que o pesado vapor da multidão pútrida, indiferenciada, são os covis e as latrinas do pobre, o esterco camponês, o suor engordurado e fétido, impregnando a pele do trabalhador, que concentram, agora, a repugnância olfativa" (Ibid., 1986, p. 268).

Depois de ter restituído os vínculos entre o olfato e o imaginário social, Alain Corbin estabelece um novo ponto-limite, o das margens em direção às quais os ocidentais dirigem seus desejos, a partir do século 18 (CORBIN, Alain. *Le Territoire du vide. L'Occident et le désir de rivage 1750-1850*. Paris: Champs-Flammarion, 1990). Ele procura a perspectiva que os homens de outrora tinham de seus arredores e quais eram suas emoções. Antes ainda do discurso sobre os atores, ele se debruça sobre o eixo das sensibilidades, com a preocupação, própria do historiador, de evitar o anacronismo. Essa ascensão do desejo de margem "atravessa todos os tipos de abordagem e o interesse desse objeto reside, precisamente, nesse entrelaçamento" (Alain Corbin, *Espaces Temps*, 1995). Essa forma de história, atenta aos processos emergentes, distancia-se da noção braudeliana de prisão de longa duração. Ao contrário, ela referencia as descontinuidades, nas práticas e nos discursos que atestam um novo desejo. Ela conduz, portanto, a uma atenção particular diante das práticas discursivas. A renúncia a uma reconstituição causalista interroga a partilha entre o dito e o não-dito: "Eu renunciei a construir, a propósito dos litorais, qualquer grade de leitura passageira." (CORBIN, Alain. *Le Territoire du vide. L'Occident et le désir de rivage 1750-1850*. Paris: Champs-Flammarion, 1990. p. 322).

Os procedimentos de apropriação

Uma tal história das sensibilidades não pode permanecer confinada nos limites da disciplina histórica. Ela se abre, inelutavelmente, sobre os problemas da filosofia da linguagem para resolver a questão de saber se é possível assimilar o não-dito ao não-experimentado quando se ressaltam fenômenos emergentes. Aliás, essa história implica interrogar-se sobre a natureza do sujeito de que se fala. Em relação a isso é bom ficar atento à reflexão filosófica oferecida pelo horizonte hermenêutico de Paul Ricœur (RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990) ou à do último Foucault, o de *Souci de soi*, sobre o domínio de si mesmo, com atenção especial sobre o corpo, o biopoder, para inspirar o discurso do historiador. Esse horizonte pode tornar-se muito sugestivo no quadro da construção de uma nova história das emoções ou de uma "emocionologia" como a denominam os historiadores americanos Peter N. Stears e Carol Zinowitz-Stears (ZINOWITZ-STEARS, C.; STEARS, P. N. *Emotion and Social Change: Toward a New Psychohistory*. New York: Holmes and Meier, 1988).

A apropriação do sensível e, em geral, das representações no campo da investigação histórica orienta a pesquisa para objetos mais ideais, mais simbólicos que materiais. Os processos estudados não têm a linearidade que permite aplicar relações de causalidade segundo as quais os fenômenos anteriores determinam e engendram aqueles que se seguem. Contudo, o historiador pode assinalar emergências, coerências, contemporaneidades. Nós observamos a co-ocorrência de fenômenos que podemos compreender. Mas isso não é um problema de causalidade.

Não fatalizar os processos históricos ocorre com a crise dos esquemas postulados de causalidade. As emergências são revisitadas e não mais pressupostas e subentendidas por uma visão teleológica da qual elas serão apenas o ponto de partida de uma direção já estabelecida. Essa reabertura do campo múltiplo dos possíveis do passado conduz à noção de sub-determinação. Isso não significa, entretanto, que tudo seja possível a qualquer momento e que na indeterminação traduza uma indistinção postulada. A noção de sub-determinação designa, ao mesmo tempo, a pluralidade dos possíveis e a existência de coerções que têm por efeito o fato de que certos possíveis aconteçam, outros não.

Essa dialética de abertura/fechamento é central nos estudos de Roger Chartier a propósito da história das práticas de leitura. A inscrição dos possíveis no interior das coerções levou Roger Chartier a separar-se do esquema simples de oposição entre cultura erudita e cultura popular: "De início, é contra o emprego clássico da própria noção de cultura popular que este livro se constrói" (CHARTIER, Roger. *Lectures et Lecteurs dans la France d'Ancien Régime*. Paris: Seuil, 1987. p. 7). Ele opõe a esse postulado fundado sobre a adequação perfeita entre clivagens sociais e clivagens culturais o desdobramento de práticas partilhadas, mais fluidas, mais imbricadas: fundamentalmente híbridas. A maior complexidade do objeto histórico não implica, segundo Roger Chartier, renunciar a qualquer determinação e escolher o aleatório absoluto. É essa noção que está no centro da arqueologia das práticas de leitura empreendida por Roger Chartier. Ela permite compreender as estratégias efetuadas ao mesmo tempo que os diversos procedimentos de apropriação.

O IDEAL-TIPO EM WEBER

Na linhagem de Dilthey, situando-se mais radicalmente no terreno de estudos propriamente históricos, Max Weber insistiu sobre a dimensão compreensiva dos estudos historiadores. Numa relação polêmica com a escola histórica alemã do século 19, Weber considera que a originalidade da história como modo de inteligibilidade da sucessão de acontecimentos, como busca de sentido no plano empírico, pressupõe passar pela valorização do estágio do "compreender" (*Verstehen*), em uma investigação científica. Nesse sentido, segundo Weber, a significação advém essencialmente do fenômeno psíquico. Como esse nível não pode ser apreendido de forma intuitiva, compete ao pesquisador elucidar, explicitar o que os atores da história viveram, no plano de uma vivência que lhes era opaca. "Todo o esforço de Weber incide sobre o seguinte problema: em que condições, em que limites um julgamento baseado na compreensão pode ser válido para todos, isto é, verdadeiro?" (ARON, Raymond. *La Philosophie critique de l'histoire*. Paris: Vrin, 1969. Reed. Le Seuil, Coll. Points, 1970, p. 240).

Na base desse esforço de compreensão, Weber privilegia uma distinção radical entre julgamento de fato e julgamento de valor que ele considera como verdadeiro princípio fundador de toda deontologia científica. Ele torna absoluta a divisão entre o que ele qualifica de ciências empíricas da ação que são a história e a sociologia e o que ele denomina ciências dogmáticas (o direito, a lógica, a ética e a estética) que "procuram explorar o sentido justo e válido de seus objetos" (Weber, citado por COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. *Max Weber et l'histoire*. Paris: PUF, 1990. p. 13).

Uma ciência do singular

Segundo Weber, a história releva-se de um nível, o das ciências da realidade, das ciências do singular, do ideográfico, que ele distingue das ciências experimentais que podem alcançar o estágio nomológico da enunciação de leis gerais. Ao contrário destas, a história só consegue valorizar configurações singulares. Weber ressaltou sistemas de causalidade, mas estrangeiros à noção de lei. Ao contrário de Dilthey, ele não opõe ciências do espírito, que teriam por horizonte compreender, e ciências da natureza que visariam à explicação. Esses dois níveis, a explicação e a compreensão, estão em uma relação unitária tal que eles advêm do mesmo processo cognitivo e Weber destaca a noção de compreensão explicativa. A explicação racional permanece, portanto, um imperativo weberiano e o caráter sensato da ação humana autoriza a tentativa de decifração racional. O sociólogo e o historiador podem visar à interpretação da conduta dos atores confrontando-os a um tipo ideal de racionalidade final, articulando assim uma racionalidade psicológica e uma racionalidade imanente.

No centro desse percurso, Weber coloca, portanto, a ação enquanto estruturada por um sentido, por um "sentido visado". Com esse propósito, ele preconiza uma tipologia da ação social em função de uma hierarquia ordenada a partir de seu grau de consciência reflexiva: a ação tradicional, intencional, racional em valor e racional em finalidade (WEBER, M. *Économie et Société*. Paris: Plon, 1971: I, p. 22-23). Apenas no último grau, o da racionalidade com finalidade, que comanda o conjunto, é que Weber encontra a possibilidade de generalização, no plano da história universal. Essa relação dialética entre níveis descontínuos entre si permite a Weber postular o sentido a encontrar, como ele o faz em A

ética protestante e o espírito do capitalismo, mas mantendo-se afastado de qualquer teleologia histórica: "Weber reconhece que há *sentido* na história, visto que se trata de práticas sociais e que, para ele, só a ação sensata é autêntica. Mas, isso não implica que o mundo produzido pela ação, assim como seu desenvolvimento, seja pensável como um processo de sentido" (COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. *Max Weber et l'histoire*. Paris: PUF, 1990. p. 94). Assim, contrariamente ao muito que já foi dito, Weber não postula que o protestantismo teria sido a origem do capitalismo. Ele não referencia, na relação dos dois fenômenos, qualquer relação de causalidade. Propondo um "ideal-tipo", ele pretende, modestamente, demonstrar em que o protestantismo pôde contribuir para o desabrochar do espírito capitalista, privilegiando o esforço, a individualização, ou ainda, aprofundando o tema do desengano do mundo.

Um espaço weberiano das ciências sociais?

Atualmente, Max Weber beneficia-se de um grande ganho de interesse, espetacular, na França, o ponto de Jean-Pierre Olivier de Sardan falar do "espaço weberiano das ciências sociais" (*Genèses*, n. 10, p. 146-160, janv. 1993). Certamente, a verdadeira introdução às idéias weberianas remonta à Segunda Guerra mundial. Ela data da publicação da tese de Raymond Aron (*Essai sur une théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine, la philosophie critique de l'histoire*. Paris: Vrin, 1938). Depois, Julien Freund retomou esse esforço para introduzir, na França, as teses weberianas (*Sociologie de Max Weber*. Paris: PUF, 1966). Se Weber levou tanto tempo para ser reconhecido e discutido, certamente não foi por desconhecimento de sua obra, pelos dirigentes da sociedade francesa. Nesse plano, há demonstração factual segundo a qual contatos en-

tre sociólogos franceses e alemães sempre ocorreram, mas; apesar disso, o sucesso absoluto, na França, do durkheimismo ampliando e confirmando sua hegemonia no início do século 20, e acentuando quando do triunfo do estruturalismo nos anos sessenta. Toda a tradição Weber, Simmel, Dilthey foi desprestigiada. O divórcio entre essas duas orientações é evidente e como o demonstra Monique Hirschhorn (*Max Weber et la sociologie française*. Paris: L'Harmattan, 1988), as referências a Weber, em língua francesa, são raras, em grande contraste com a abundante bibliografia anglo-saxônica (*Le Savant et le Politique* só foi traduzido em francês em 1959, por Julien Freund; *Les Essais sur la théorie de la science*, só em 1965 e *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, em 1964). Certamente, pode-se invocar, nesse atraso, os fatores comerciais referentes aos direitos autorais reservados à casa Plon que deteve o monopólio desde 1955, mas se a editora Plon não estava motivada para divulgar Weber também é porque não havia público comercialmente necessário para a edição e reedição de seus textos.

Essa situação remete à ignorância voluntária da orientação da sociologia antinômica em relação à corrente durkheim-marxista, dominante na época. De fato, havia duas vozes opostas entre a filiação positivista contendo o modelo heurístico e a física mecânica e a filiação da sociologia compreensiva pela qual as ciências do espírito passaram a dissociar-se das ciências da natureza. Há, portanto, uma ruptura na virada do século, acrescida no pós-guerra, entre a filosofia crítica da história de Simmel, Dilthey, Weber e a tradição positivista que lhe censurava psicologizar as ciências históricas (Sylvie Mesure, *Espaces Temps*, n. 53-54, p. 19-27, 1993).

O desconhecimento da corrente da sociologia compreensiva alemã que resultou dessa confrontação

está se dissipando, atualmente, na França. O espaço weberiano, definido e reivindicado, pertence à filiação hermenêutica. Ele corresponde a uma anatomia epistemológica das ciências sociais que têm em comum com as ciências da natureza postular a existência do real, com a ambição empírica de dar conta dele. Mas essa epistemologia torna-se autônoma em relação às ciências da natureza, considerando-se sua impossibilidade de tratar os fatos sociais como coisas. Esse espaço próprio define-se por "um pedestal que é a historicidade e três pilares que são a tipificação, o comparativismo e esse horrível neologismo que é 'émicité' (extracotidianos)" (SARDAN, Jean-Pierre Olivier de. *L'unité épistémologique des sciences sociales*. In: *L'Histoire entre épistémologie et demande sociale*. Actes de l'université d'été de Blois, sept. 1993, IUFM de Créteil, Toulouse, Versailles, 1994, p. 16). O pedestal da historicidade foi definido por Weber como não reprodutível, porque marcado por coordenadas espaço-temporais singulares. Ele se abre sobre apostas interpretativas que situam as ciências sociais sob o registro da plausibilidade: "Os atores sociais produzem sentido sobre suas próprias ações e esse sentido torna-se um elemento dessas ações, efeitos performativos estão presentes sem cessar (Ibid., p. 17). Quanto ao primeiro pilar, a tipificação, ele também é emprestado dos ideais-tipos de Weber. Ele permite utilizar artefatos que têm estatuto de semi-nome próprio. O obstáculo é tornar substancial essas tipologias feitas de esquemas descritivos emprestados da interpretação pois "toda descrição é também uma interpretação" (Ibid., p. 18). O segundo pilar é mais tradicional: é o comparativismo, há tempos utilizado como instrumento heurístico nas ciências humanas. Enfim, a "émicité" representa o terceiro pilar "O extracotidiano são representações in-

dígenas autóctones" (Ibid., p. 20). Ele implica a incorporação, a descrição da análise que os agentes sociais fazem, o que retoma, também, o objetivo de compreensão weberiana.

Ciências históricas

Quando Jean-Claude Passeron definiu o que é, para ele, o raciocínio sociológico (*Le Raisonnement sociologique. L'espace non poppérien du raisonnement naturel*. Paris: Nathan, 1991), ele opõe um espaço popperiano, o das ciências experimentais, do qual não fazem parte as ciências históricas, impróprias à refutabilidade das proposições teóricas. Portanto, ele retoma, definindo o que ele chama de ciências históricas (sociologia, antropologia, história) a distinção weberiana das autonomias destas ciências e a necessidade de definir-lhes os limites de sua objetividade. As ciências sociais, segundo esse esquema, não pertencem ao domínio das ciências nomológicas. Elas estão submetidas, segundo Jean-Claude Passeron, a determinações dêiticas que remetem qualquer asserção a seu espaço próprio de enunciação. Essa característica corresponde à importância de outra contribuição de Weber, o do tipo ideal, construído pelo raciocínio sociológico "Não são os *elos lógicos* que ligam o essencial do conhecimento, mas os *elos tipológicos* e, enquanto tais, indissociáveis das designações semi-rígidas e das descrições sempre retificadas sobre as quais os tipos são *indexados*" (Ibid., p. 369). Isso elimina do espaço teórico das ciências sociais, como um horizonte ilusório, qualquer postulação de invariantes formalizáveis, destacadas da língua natural e de seu contexto. Ao contrário, os conceitos incorporam a referência e esses "híbridos", meio conceituais e meio referenciais, que Jean-Claude Passeron qualifica de semi-nomes próprios e que são o equivalente do que era, para Weber, o tipo ideal.

capítulo 3



O RELATO

O HISTORIADOR: UM RETÓRICO

Cícero

Se a história emancipou-se, progressivamente, de suas origens literárias, ela sempre esteve ligada, de maneira mais ou menos pronunciada, com a retórica. O grande momento desse vínculo situa-se no 1º século a.C., quando Cícero engaja-se no combate para preservar as instituições republicanas, colocando sua formação, pelos melhores retóricos de Roma, a serviço de causas políticas, de início por meio de reivindicações jurídico-políticas, depois defendendo uma nova escritura da história. Ele atravessa a mais rude batalha de sua carreira, em 64 a.C. contra Catilina. Cícero fora eleito para o senado contra Hybrida e Catilina, mas este encabeça uma conjuração para eliminar Cícero, que consegue escapar de seus assassinos. Cícero convoca o senado e pronuncia sua primeira catilinária, o que provoca a fuga de Catilina. Mas, os cúmplices daquele deslancham a insurreição prevista e o fogo irrompe sobre o Altar. As vestais interpretam esse preságio como o signo de que os deuses ordenam uma ação mais enérgica contra os conjurados. Cícero coloca aos senadores a questão sobre a sorte que convém destinar-lhes e a maioria opta pela condenação à mor-

te. Se Roma aclama Cícero vencedor dessa luta, isso também lhe acarreta ódios incuráveis.

Esse confronto é um dos múltiplos sintomas da crise que atravessa a República agonizante em Roma. Vem então o tempo da reflexão e, com ele, de um distanciamento da vida política ativa. Cícero desejaria fazer obra histórica e, se ele tivesse tido tempo, ele teria lançado as bases teóricas em sua obra, publicada em 46 a.C., *De Oratore* (*De Oratore*. Paris: Les Belles Lettres, 1921). Orador recobre três acepções: em sentido estrito, ele designa aquele que sabe falar bem em público, mas ele definiu também o escritor assim como o homem de Estado. Segundo Cícero, o *Orator* deve deter uma sólida cultura geral feita de filosofia, de dialética, de direito civil e de história. É nesse quadro que a *antiquitas* representam um instrumento, entre outros, um tesouro de *exempla* do qual o orador pode servir-se à vontade. Reencontramos a agora clássica função moral da história em Roma e a história é erigida como um gênero fundamental; ela é "o testemunho dos séculos, a luz da verdade, a vida da lembrança, a matriz da vida, a mensageira da Antigüidade" (CICÉRON. *De Oratore*. Paris: Les Belles Lettres, 1921. 2, 9, 36).

Em sua obra *De Oratore*, Cícero exprime sua concepção do que deve ser a história e toma distância do gênero de *Anais*, até então dominante em Roma, seja como crônica cobrindo uma longa duração e apresentando, ano após ano, o relato dos acontecimentos marcantes no plano interior e exterior e cuja escritura austera, puramente linear, contentando-se em estabelecer os fatos políticos ao longo dos anos, não o satisfazia. Ele censura, nessa forma de história, o fato de ignorar o agradável, por estilo seco e sem relevo, sua incapacidade de "embelezar" o discurso. O historiador deve aprender com os retóricos

para obter um discurso tão eficaz quanto agradável. Ao contrário do analista, o historiador deve ornamentar seu texto, usando todos os meios retóricos a sua disposição. Empenhando-se em embelezar seu discurso, o historiador deve ser daqueles "que adornam os fatos" (CICÉRON. *De Oratore*. Paris: Les Belles Lettres, 1921. 2, 12, 54). Cícero preconiza uma estilística da história caracterizada por uma escritura rápida, sem embates.

Cícero coloca-se, portanto, mais ao lado da epopéia que dos *Anais*, para definir o gênero histórico, mas ele não esquece a preocupação com a verdade, que caracteriza o discurso da *história*, nesse ponto diferente da epopéia. Sua poética da história obedece, portanto, ao horizonte da procura da verdade com uma finalidade moral de formação do homem. A história, segundo Cícero, é o "testemunho dos séculos, a luz da verdade, a vida da lembrança, a mestra da vida, a mensageira da Antigüidade" (Ibid., 2, 9, 36). Ele se inspira fortemente na eficácia da retórica para definir o gênero histórico e, contudo, ele distingue duas formas de discurso. Se ele pertence ao registro da advocacia judiciária, a eloquência deve visar a uma forma impetuosa e penetrante, enquanto que, no caso da história, o discurso deve permanecer em estilo fluente e amplo, conservar um ritmo regular, evitando as asperezas.

Essa estilística própria à história, alimentada pelos encantos da retórica, deve agora submeter-se a um certo número de regras intangíveis sobre história, segundo Cícero: em primeiro lugar, não afirmar nada falso; depois, ousar dizer tudo o que é verdadeiro; em terceiro lugar, evitar qualquer suspeita de parcialidade, de favor ou de raiva; enfim, respeitar a sequência cronológica, a ordem dos acontecimentos e mencionar, precisamente, as datas. Essa poética da história

deve prefigurar uma filosofia da ação guiada por uma moral pragmática, cujos princípios essenciais são a prudência (*prudencia*), a justiça que encontra seu fundamento na lealdade (*fides*): "O fundamento da justiça é a boa fé, isto é, a fidelidade e a sinceridade nas palavras e engajamentos adotados [...] a boa fé, *fides*, foi assim chamada por causa da expressão: que seja feito, *fiat*, o que foi dito, *dictum*" (Cicéron, *Les Devoirs*, I, VII; citado por MOURIER, Pierre-François. *Cicéron, l'avocat de la République*. Paris: Michalon, 1996. p. 107), enfim, o que permite consolidar o vínculo social encontra-se na exaltação de uma forma antiga de patriotismo: "Para examinar bem todas as coisas, aos olhos da razão e do coração, de todos os elos sociais, nenhum é mais importante nem mais caro do que aquele que existe, em cada um de nós, pela República. Amamos nossos pais, nossos filhos, nossos amigos, mas só a pátria abrange todos os nossos afetos por eles; e, por ela, que homem de bem hesitaria em oferecer a vida, se isso fosse necessário?" (Ibid., p. 110).

Salústio

De retórica jurídica, com Cícero, passa-se à retórica política como forma de escritura da história, com seu contemporâneo Salústio, que tem 23 anos no momento da conjuração de Catilina. Depois de um certo número de dissabores, como sua exclusão do senado por adultério, ele compreende que, para fazer carreira, é preciso seguir um dos dirigentes em evidência no poder romano e ele opta por César, que o reencaminha para o Senado por meio da questura. Em 50 a.C., ele escreve suas *Cartas a César*, nas quais ele se entrega a uma crítica severa das riquezas, das lutas partidárias, e da primazia concedida a uma aris-

tocracia bastarda que explora a plebe, mas, ao mesmo tempo e para impressionar bem, ele também é severo com o povo que, sem terra, degradou-se num subproletariado urbano. Desse duplo fenômeno social de crise, só um salvador supremo como César pode salvar a nação, segundo Salústio.

O desaparecimento de César, em 44, assinala o fim de uma carreira política pouco brilhante e que lhe deixa um gosto amargo. Ele se retira das responsabilidades e consagra-se, então, à história que se torna, para ele, uma maneira de fazer política por outros meios. Visando à eficácia, Salústio adota um estilo preciso, concentrado no essencial, em sua preocupação de clareza que, às vezes, chega ao exagero do despojamento. Assim, quando Vercingetórix rende-se aos romanos, a cena evocada reduz-se a uma frase curta, sóbria, impessoal, para acentuar-lhe o caráter contudente: "Vercingetorix rendeu-se, as armas foram abaixadas". Não se prendendo nunca a sentimentos, Salústio destaca as rupturas para melhor expressar a travessia desse tempo de crise. "Salústio gostava da assimetria, o choque lingüístico, o embate dos significantes, a antítese, a escritura recostada. O estilo salustiano ajusta-se ao conteúdo para exprimir a desarmonia interior". (CIZEK, Eugen. *Histoire et Historiens à Rome dans l'Antiquité*. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1995. p. 124). Beneficiando-se do tempo, ele se dedica, após a aposentadoria política, a escrever *A conjuração de Catilina*, publicada em 43-41 a.C. O retrato de Catilina que ele desenha é o de um ambicioso que cristaliza em si todos os vícios do período. Ele denuncia uma juventude dourada no complô cujo papel foi maior à testa de uma coalisão heteróclita de conjurados que aglutinava nobres arruinados, restos da armada, campesinato decadente e plebe anarquista.

Pouco tempo depois, ele publica *A guerra de Jugurta*, que traça os conflitos entre Roma e Jugurta, entre 111 e 105 a.C. Essa narração lhe permite refazer o processo de vícios de uma certa nobreza romana e ele faz da República seu verdadeiro herói que, em plena agonia, só sobrevive por causa da fraqueza temerosa de seus inimigos. A finalidade moralizadora pelo viés da retórica histórica não é menor em Salústio que o era em seus predecessores. Na crise política que atravessa, Salústio imputa a Catilina o fato de simbolizar o mal interior e a Jugurta, o mal exterior. O modelo da escritura histórica, para Salústio, encontra-se em Tucídides com o qual ele partilha o interesse pela personalidade política de exceção e o critério da moralização necessária. Ele também lhe empresta de Tucídides o procedimento da digressão explicativa assim como o gosto pelas antíteses do conflito dramático, adaptando esse modelo grego a um novo contexto, o das mentalidades romanas.

Tito Lívio

A poética da história definida por Cícero tem um destino brilhante em Roma, enquanto a República morre e a crise política suscita reações em favor de um levantamento moral que visa à eficácia e se debruça sobre as raízes do mal. A história torna-se, portanto, um instrumento de revigoramento moral, uma fonte de pedagogia e um meio de tornar-se um escritor. É essa a ambição do escritor-historiador, Tito Lívio, que inscreve sua escritura na mesma linhagem de Cícero. Nascido em Pádua, sob o reinado de Augusto, Tito Lívio (59 a.C.-17 d.C.), preceptor de Cláudio, vive na corte imperial sem renegar suas simpatias republicanas, a ponto de ser qualificado, ironicamente, de

"pompeano", por Augusto. Ao contrário de Salústio, Tito Lívio não se engaja numa carreira política, ele prefere consagrar-se a uma obra histórica de dimensões monumentais: 142 livros, dos quais subsistem apenas 36, escrita durante o fim das guerras civis e o estabelecimento definitivo do principado. Historiador de gabinete e de biblioteca, ele pretende contar a história de Roma de ponta a ponta, desde as origens da cidade. Contudo, sua abordagem não visa à história universal inacessível, mas uma história limitada a suas dimensões romanas. Se ela perde em extensão, ela ganha, entretanto, o objetivo de ser esgotada.

Em sua *História romana*, sua intenção é contar a história de Roma segundo os métodos da analítica tradicional para pesquisar por que a corrupção dos costumes terminou por triunfar. Se Tito Lívio toma liberdades com a questão da verdade é porque ele submete seus relatos a uma finalidade moral. Como a objetividade total é um mito para Tito Lívio, sua ambição de historiador desloca-se para o terreno da utilidade da história para a recuperação ética da alma romana por meio de um certo número de *exempla*.

Sua história desdobra-se como manifestação das doenças da alma romana. Quando os romanos falham em suas virtudes cardinais, Roma cai doente. A política curva-se, assim, às leis de bronze da ética. Idealizando os inícios de Roma, Tito Lívio tem tendência a opor, de maneira binária, a grandeza do início à decadência agônica da República romana. Pelos critérios de veracidade definidos por Tucídides, Tito Lívio parece um mau historiador. Ele quase nunca recorre a documentos originais, manifestando grande desenvoltura e muito ceticismo diante das fontes originais. O essencial de sua documentação é constituído pelos escritores que o precederam, sem verificar a autenticidade de

suas fontes. Suas liberdades diante da investigação rigorosa da verdade têm, como consequência, numerosos erros, silêncios e deformações. Assim, ele cala intencionalmente a origem etrusca de Servius Tullius para conferir-lhe uma origem latina. Ele dá cifras pouco verossímeis quanto às perdas nos campos de batalha. Enquanto os cartagineses apontam mais de 20.000 mortos e contam mais de 20.000 prisioneiros, as perdas dos romanos são apenas de 1.500 homens. No plano geográfico, as referências desse homem de biblioteca, pouco viajado, que é Tito Lívio, não são mais confiáveis e a esses erros é preciso acrescentar seu pouco conhecimento em matérias militares e políticas.

Ora, Tito Lívio será considerado, no século 19, como o maior historiador da Antigüidade romana. A força de sua escrita não se prende à confiabilidade de seus relatos, mas ao pano-de-fundo literário que ele é capaz de desenvolver. Seu texto valoriza o *pathos*, a expressão das angústias e alegrias suscitadas pelos grandes feitos épicos, como a passagem dos Alpes por Aníbal ou a partida de Cipião para a África. As arengas de suas personagens são, como de uso na época, fictícios e sua função visa, essencialmente, à dramatização do relato e a ilustrar o caráter mais ou menos virtuoso dos combatentes. Quanto aos retratos, Tito Lívio é mais preocupado com a progressão dramática de seu relato, preterindo a pintura de retratos completos; ele prefere proceder por sucessivos toques que compõem retratos dinâmicos, imanentes à narração. A obra de Tito Lívio destaca, assim, com uma eficácia marcante, graças a sua escrita, as inquietudes de sua época, num tempo de grandes desordens.

Seu sucesso, em Roma, é imediato e ele é qualificado, rapidamente, de "muito eloquente" e sua repercussão é tal que Taine, mesmo situado nas antípo-

das de suas posições por seu ceticismo, consagra-lhe a obra, em 1856, *Ensaio sobre Tito Lívio*. A obra de Tito Lívio revela, sobretudo, as inquietações de sua época mais que a veracidade dos fatos narrados, mas, nesse sentido, ele é uma testemunha preciosa das grandes desordens que vitima a República agonizante. Ele se volta para a revitalização do mito criador original que deu nascimento à aventura romana. Como o demonstrou Michel Serres (cf. *Rome, le livre des fondations*. Paris: B. Grasset, c1983) antes mesmo da luta fratricida que permitiu a fundação de Roma, delineia-se ao desastre troiano e Roma recolhe essa herança. A passagem de poder efetua-se, portanto, sobre cinzas, as do velho mundo oriental, mas ela suscita, nos romanos, um medo constante de uma eventual revanche do Oriente. Roma mantém, portanto, essa violência original, colocando-a à distância pela ritualização e a sacralização (cf. JOHNER, Anita. *La Violence chez Tite-Live. Mythographie et historiographie*. Strasbourg, A.E.C.R. 1996). Como Tito Lívio estabelece uma íntima relação entre mito e história, ele reconstitui algo essencial do imaginário dos romanos: um mito que evidencia a ordem primordial de uma mentalidade romana com um vivo sentimento das origens, dos primeiros gestos, assim como o aspecto inextricável desses momentos constitutivos dos vínculos sociais com fases de exclusão e de violência, como o demonstrou René Girard (cf. GIRARD, René. *Le Bouc émissaire*. Paris: Grasset, 1982). Daí a importância, em Tito Lívio, dos duplos, das situações paralelas, das posições antitéticas e a procura da superação dialética pelo estabelecimento de instituições reconhecidas sob os signos da liberdade salvadora que possam repetir o ato de Rômulo matando Remo e reunindo todos os cidadãos em torno de seu crime.

O PINTOR DA ANTIGÜIDADE: TÁCITO

Da eloquência à história

Num contexto político modificado, no fim do II século a.C., marcado pela substituição do regime republicano pelo regime imperial, aquele que Racine qualificaria de "pintor da Antigüidade", Tácito (56-120 d.C.) confere a mesma importância à retórica, atribuindo à qualidade da *Eloquentia* tanto valor quanto à *Fides* (lealdade, boa fé, imparcialidade). A eloquência torna-se um dos valores cardinais do historiador. Como Cícero, Tácito recebeu sua primeira formação com os oradores. Ele começou uma brilhante carreira como orador, tornando-se logo tribuno militar, depois questor, com a idade de 25 anos. Mas essa carreira o desilude, como ele explica em *Diálogo dos oradores*. O regime político então assentava-se, principalmente, na transição entre a República, da qual ainda conserva a fachada, e o Império vindouro. Essa função é desempenhada, em Roma, por um dirigente que faz a figura de um monarca, mesmo se ainda não tem o poder de determinar quem o sucederá. Contudo, esse regime político não permite mais, segundo ele, desenvolver o talento oratório que periclitava para refluir como simples acusações de ordem judiciária. A eloquência teria morrido com a queda da República, no meio do século Iº a.C., quando Otávio torna-se o primeiro imperador romano. Não se pode mais contar com os valores aristocráticos, levados pelos magistrados para o Senado, para defender causas nobres e um ideal político.

É nesse contexto de mutação ao longo do qual Tácito assiste à queda de Nero, em 68 d.C., que põe fim à dinastia júlio-claudiana e vê, na história, um re-

fúgio para desenvolver seu talento oratório e seu gosto pela defesa de grandes causas. Ele consagra sua primeira obra a uma biografia, a de seu sogro, Júlio Agrícola, publicada em 97 a.C., exaltando nele um grande conquistador militar no tempo de Domiciano. Tácito admite e cauciona o fato brutal da conquista sem ocultar-lhe a parte sombria. Em sua monografia *Costumes dos germanos*, publicada em 98 d.C., Tácito descreve a vida de um povo ainda rude aos olhos da civilização romana, mas que tem a atração da liberdade. A favor da descrição quase etnográfica à qual Tácito se entrega, ele expõe os valores ideais e perdidos do povo de Roma, da criação e das origens. Os germanos do tempo de Tácito são um pouco os romanos de outrora. A Germânia é apresentada como um adversário à altura de Roma. Ele deve ser temido porque sua força emana de sua liberdade.

Em suas *Histórias*, de que só resta a descrição da crise dos anos 69 e 70, Tácito faz o relato da difícil sucessão de Nero, que se transforma em guerra fratricida entre as diversas facções da armada romana. Esse momento de paroxismo da crise constitui um tempo privilegiado para apreender as molas ocultas do Império. "Eu abordo, escreve Tácito, uma época fecunda em catástrofes, ensanguentada por combates, desgastada por sedições, cruel até mesmo na paz." (*Tacite, Histoires, Livre I*). Agora são as armadas que fazem o Imperador, porque a essência desvelada do Império é sua força militar. Tácito pretende fazer cair a máscara hipócrita de uma fachada popular e senatorial que perdura sob a função do principado que não conta mais.

Entretanto, a grande obra de Tácito é constituída por seus *Anais* que se querem uma crônica completa do povo romano no cenário sufocante de uma tirania sangrenta e hipócrita no interior e estag-

nação nas fronteiras. É nesse drama vivido quando ele era procônsul na Ásia, a da morte do ideal das conquistas, que Tácito situa a maior tragédia de Roma: o Império vive da conquista, mas esta está sempre mais longe, mais perigosa, e o Império devorava-se a si mesmo, arruinando as províncias submetidas e cedendo às tentações do luxo e da luxúria. É nesse impasse que a força bruta triunfa sobre o direito e a medida, exemplificada por dirigentes como Tibério, imperador romano que reinou entre 14 e 37 d.C. e cuja violência e hipocrisia são outros tantos sintomas da abjeção generalizada.

Tácito estabelece oposições binárias de retratos para melhor divulgar sua lição moral "Daí sua afeição, escreve ele, por Germanicus, a quem conferiam as mesmas esperanças. De fato, o caráter simples e as maneiras afáveis do jovem César contrastavam com o ar e a linguagem de Tibério, arrogante e misterioso" (Tacite, *Annales*, Livre I, XXXIII). Herói positivo, Germanicus consegue, graças a suas qualidades morais, romper a maldição que pesa sobre as expedições romanas. Ele dirige-se diretamente a seus soldados, sem complacência, e consegue que eles voltem à categoria do respeito pelos valores romanos: "Não, minha esposa ou meu filho não me são mais caros que meu pai e a república. Mas ele tem por salvaguarda sua própria majestade; o império romano tem suas muitas armadas. Minha mulher e meus filhos, que eu imolaria de bom grado a vossa glória, eu os escondo, agora, de vosso furor para que o crime, qualquer seja, que ides cometer, não seja expiado senão por meu sangue e que o assassinato do último neto de Augusto, o assassinato da nora de Tibério não vos tornem ainda mais culpados. De fato, o que existe, durante estes últimos

dias, que vossa audácia não tenha violado? Que nome eu deveria dar a esta multidão que me rodeia? Soldados? Empregais o entrincheiramento, vossas armas para sitiar o filho de vosso imperador, cidadãos? Vós calcastes aos pés a autoridade do senado; aquilo que concedemos até aos inimigos, o caráter sagrado de embaixador, o direito das pessoas, tudo isso tendes ignorado". (Ibid., I, XLII).

Mas essa última tentativa de recuperação de seus soldados fracassa, apesar da eficácia dos discursos de Germanicus porque o ciúme do imperador Tibério afasta-o de Roma, envia-o para longe, para o Oriente onde ele morre em Antioquia, em 19 d.C. Tibério aparece como um verdadeiro monstro que dissimula sistematicamente a força brutal atrás da aparência do direito. Ele encarna outra coisa que ele mesmo: o mal da hipocrisia que corrói o Império até tornar-se a própria essência de seu funcionamento. Tácito oferece na teatralização desse destino trágico de Roma, onde o crime é rei, onde até forças sobrenaturais contribuem para dar visibilidade a essa violência cega, como no caso do assassinato de Agripina: "Os deuses ofereceram uma noite resplandecente de estrelas tranquilas, com um mar calmo, como para denunciar o crime" (Tacite, *Annales*, XIV, 5).

A história: um *opus oratorium*

Como Cícero, Tácito concebe a história como um *opus oratorium*, logo, como um gênero baseado na arte de expressão. Como ele, Tácito distingue a história da ficção pelo fato de que a história está a serviço da verdade e encontra sua razão de ser graças a sua capacidade de corrigir os costumes, por meio de uma sólida análise das causas e dos efeitos. A poética histórica de Tácito

to permanece fiel aos grandes ensinamentos de Cícero, seja o respeito da ordem cronológica, a difusão das informações geográficas necessárias, a explicação das intenções dos atores, o relato dos acontecimentos importantes e a investigação de suas causas, assim como a vontade de dar, como exemplo, o caráter e a vida das personagens que usufruíram de brilhante reputação.

Por outro lado, o estilo que ele imprime aos seus *Anais* é diferente do estilo recomendado por Cícero. Ao relato calmo, regular, prescrito por Cícero, Tácito opõe uma escritura mais expressiva, plena de imprevistos; impetuosa, que pretende surpreender seu leitor. Tácito visa, com antecedência, à eficácia imediata, dirigindo-se à emoção do leitor, à imaginação de seus contemporâneos. Ele sacrifica, contudo, a lógica cronológica do relato para deter-se em quadros de cores vivas, evocadores de sentimentos de horror, de piedade ou de admiração. É uma poética histórica que privilegia o *pathos*. Ela ainda permanece, portanto, muito perto da epopéia e de seu estilo épico.

Quanto aos discursos que Tácito põe em cena, eles são particularmente estruturados e, seguindo as regras oratórias, eles devem ser convincentes, mesmo quando se trata de decisões ou de personagens reprovadas por Tácito. A preocupação retórica que permeia todo o relato de Tácito está a serviço de uma procura da sabedoria que visa a denunciar as diversas formas da hipocrisia, a inconstância das multidões, a evolução dos costumes. Pelo contrário, ele tem por objetivo fazer prevalecer o sentido da complexidade dos seres e a exaltação dos valores morais em uma pintura tão eficaz que o filósofo italiano Vico escreverá, no início do século 18, que os gregos tiveram um Platão, mas não tiveram um Tácito.

DO RELATO DE CRUZADA AO RELATO DE VIDA

As cruzadas fazem nascer vocações de cronistas. Desde a primeira cruzada, a de Godofredo de Buhões, um cavaleiro anônimo do círculo de Balescon de Taranta teria deixado uma *História anônima da 1ª cruzada*. É nesse primeiro testemunho que o historiador Guibert de Nogent, que nunca teria ido ao Oriente, retira o essencial de suas fontes de informação para escrever a história da primeira cruzada. Mas é sobretudo a partir do choque psicológico representado pela quarta cruzada, com sua finalidade incongruente que é a tomada de Constantinopla pelos cruzados, que os relatos se multiplicam para justificar o que aparece como insensatez. Um dos principais chefes da expedição, marechal de Champagne, Godofredo de Villehardouin dita, a partir de 1207, sua *História da conquista de Constantinopla*. Ele utiliza, ao mesmo tempo, os documentos oficiais de que dispõe e as notas tomadas ao longo dos acontecimentos. Escamoteando tudo que pudesse contradizer sua tese, ele aferra-se à lógica do encadeamento até o desvio da expedição inicialmente prevista para alcançar o Egito e que se orienta para Bizâncio.

Nesse início do século 13, Villehardouin pode ser considerado como o primeiro historiador francês na medida em que é o primeiro a exprimir-se em língua vernácula. Ele demonstra grande preocupação estilística, respeitando regras estritas de unidade e de continuidade de sua narrativa, animado pelas razões próprias dos atores, um estilo sóbrio e uma reescritura dos discursos pronunciados pelos diversos príncipes e embaixadores. Ele reata com a tradição antiga segundo a qual o historiador está autorizado a escrever

por assumir responsabilidades de ordem política. Por sua vez, participando da mesma quarta cruzada, Robert de Clari teria deixado o relato de um combatente comum, em sua *História daqueles que conquistaram Constantinopla*. Simples cavaleiro, ele descreve com detalhes os episódios de combates decisivos, as promessas deste ou daquele dirigente. Confere grande espaço à vida concreta de seus companheiros de armas e, diferente de Villehardouin, sua história, menos demonstrativa, ferveilha de anedotas e de pitoresco.

Joinville

O cronista Jean de Joinville (1225-1317) participa da sétima cruzada ao lado do rei Luís IX (São Luís) e a crônica que faz dela é parte de um projeto mais amplo, o de escrever uma *História de São Luís* que ele publica em 1309, a pedido de Joana de Navarra, esposa de Filipe, o Belo, neto de Luís IX. Com Joinville, temos uma testemunha excepcional, que conheceu bem o rei, de quem era parente. De fato, ele privou da intimidade do rei em diversos períodos e pôde solicitar numerosos testemunhos, bem colocados. Além disso, temos aí, como o ressalta Jacques Le Goff, o relato de um leigo (cf. LE GOFF, Jacques. *Saint Louis*. Paris: Gallimard, 1996).

Joinville não se limita a mostrar o rei em sua devoção, mas deixa ver o guerreiro, o cavaleiro, fazendo dele um santo laico num mundo onde os leigos são promovidos na escala de valores da sociedade ocidental. Afastando o postigo miraculoso, próprio dos *Exempla*, Joinville privilegia seu próprio depoimento, entremeando a parte biográfica do rei e a escritura de sua autobiografia. Ele se expressa na primeira pessoa, usando "eu" e "nós".

Dessa proximidade entre biógrafo e biografado resulta a importância conferida por Joinville ao toque, sentido que havia sido desprezado por Raoul Glaber, mas que se tornou importante no século 18, em uma sociedade à procura de provas materiais da presença divina. Joinville ostenta a felicidade de ter tocado várias vezes o rei. Seu corpo já era, como escreve Jacques Le Goff, uma relíquia viva. Joinville derrama-se em certos pontos da hagiografia de São Luís, pintando-nos o retrato de um rei que tem horror do pecado, ama os pobres, manifesta preocupação com justiça de forma escrupulosa, um homem de paz cujo sentimento de caridade cristã é universal. Entretanto, o biógrafo preserva seu olhar crítico, sua lucidez, quando revela a seu leitor o temperamento colérico do rei, o caráter quase patológico de seu juridismo, a crueldade de algumas de suas decisões e sua indiferença, que choca Joinville, em relação a sua esposa.

Uma biografia laica: Guillaume le Maréchal

No início do século 13, em 1226, aparece uma outra forma de biografia, a de um leigo, a *Vida de Guillaume le Maréchal* (cf. DUBEY, Georges. *Guillaume le Maréchal*. Paris: Fayard, 1984) escrita a pedido de seu filho Guillaume, por um trovador que a compôs de forma poética, em octossílabos, para ser declamada em público, por leitor profissional. Essa vida panegírica de Guillaume le Maréchal, que teria vivido de 1145 a 1219, ainda está impregnada do modelo do relato da vida dos santos. A narrativa histórica é introduzida por uma apresentação genealógica e começa, portanto, por uma apresentação da linhagem que ensina ao leitor os valores cavaleirescos. Guillaume

pode ser considerado como extranumerário: segundo de quatro rapazes, além de duas moças, ele se situa em quarto lugar entre os eventuais herdeiros porque é precedido por dois outros filhos de outra união. Nesse caso, os filhos dos cavaleiros deixam cedo a casa paterna, entre 8 e 10 anos, para o seu aprendizado. A figura do pai apaga-se da mente deles e no relato de Guillaume, de fato, a morte do pai é relatada por testemunhas externas e de maneira alusiva. Nada no relato testemunha sentimento causado por essa perda, quando Guillaume tem 20 anos.

Guillaume é condenado a "revirar-se na terra", ou seja, a fazer rodopios para ganhar a vida. Sob a proteção de Patrice de Salisbury, ele se encontra em situação de proteger a rainha, Leonor de Aquitânia, de uma agressão dos barões do senhor de Lusignan. Ele se lança sozinho, cabeça descoberta, com temeridade, no meio de 68 cavaleiros contra ele. Feito prisioneiro, a rainha oferece reféns para recuperá-lo e ele entra para o círculo de familiares do soberano. O gosto por torneios é tal que a biografia descreve pelo menos 16 torneios. Guillaume reúne uma equipe da Inglaterra que se tornou alvo de risadas, recrutando os melhores cavaleiros sob seu estandarte, depois de intensas negociações. Vencedor, ele ganha notoriedade, mas não acumula riqueza, porque o cavaleiro deve redistribuí-la, encarregando-se das festas consecutivas aos torneios. É graças ao casamento que ele consegue sua verdadeira promoção social. Ele foi agraciado, pelo rei, com uma rica herdeira, a senhorita de Lancastre e sua fortuna só então torna-se sólida. Graças ao biógrafo de Guillaume, dispomos do que pode ser o último sobressalto das aspirações cavaleirescas, do triunfo da honra sobre o dinheiro, da lealdade sobre o Estado, ainda incipiente nesse início do século 13.

O PINTOR DOS VALORES CAVALHEIRESCOS: FROISSART

Agradar a seu público

Encontra-se essa mesma atenção com o relato na Idade Média, quando a escritura histórica começa a deixar os *scriptorium* dos mosteiros onde os monges copistas limitavam-se a conservar a tradição recopiando textos santos. Os historiadores então, nos séculos 14 e 15, tomam a chave das cidades e as cortes principais, retomando um gênero antigo, o das crônicas, cuja regra é dar conta dos acontecimentos em sua estrita ordem cronológica. Entretanto, os cronistas do fim da Idade Média enriquecem o gênero por seu cuidado em adornar seu relato. Insatisfeitos com as simples efemérides, eles desenvolvem certas anedotas significativas, procuram as causas e utilizam as regras retóricas para "historiar a matéria" como o diz o cronista Froissart, no século 14. Ainda mais porque o cronista, segundo Froissart, deve agradar ao público. Ora, um público de corte composto, essencialmente, por uma nobreza de guerra em declínio, que não escreve e mal sabe ler, é ávido por façanhas que ilustrem seu prestígio e sua posição social privilegiada.

Froissart (1337-1404), nascido no condado de Hainant, em Valenciennes, em 1337, de uma família burguesa, foi criado num ambiente cortesão.

O cronista aparece como um propagandista dos valores da nobreza, insistindo em sua dedicação, seu espírito totalmente orientado para a prodigalidade, oferecendo um espetáculo contínuo de façanhas militares, de festas, de banquetes e de grandes atos diplomáticos. Numa visão moralizadora, Froissart indi-

ca às gerações futuras, pelo viés de seus relatos, as regras do código de honra cavaleiresco: a valentia no combate, a generosidade sem limites, o fausto nos divertimentos. Froissart deve dar a impressão de um tempo que celebra a bravura e a lealdade; ele privilegia, contudo, os procedimentos de dramatização de cenas espetaculares como as entradas reais nas cidades, os torneios e as diversas formas de confronto entre cavaleiros.

A verdade factual frequentemente é sacrificada em proveito da eficácia do relato, a beleza dramática e efeitos provocados no leitor. Obcecado pelo desejo de agradar a seu público, o cronista reduz as passagens em que a nobreza não desempenha um belo papel e, ao contrário, insiste no relato de façanhas militares e manifestações festivas.

O publicista dos valores cavaleirescos

O cronista transforma-se em uma espécie de publicista. Ele substitui uma aristocracia guerreira, que mal sabe ler e escrever, para louvá-la, cantar suas façanhas. No quadro histórico pintado pelo cronista, o mundo burguês está ausente e o povo das campanhas guerreiras é ignorado e, quando se manifesta, como nos motins populares de 1358, Froissart o estigmatiza com expressões como "pessoas más", verdadeiros "cães raivosos", agindo "furiosamente".

Se Froissart pretende construir uma "justa e verdadeira história", baseada em uma "justa investigação", ele sacrifica, às vezes, a verdade ao movimento geral do relato e privilegia os efeitos sobre o leitor em detrimento da veracidade do propósito. Seu quadro oferece, entretanto, atrás de um espelho um tanto deformado, um autêntico retrato da visão de mun-

do da classe cavaleiresca pela qual ele escreve. Nesse sentido, Froissart apresentou realmente o espírito da função educativa e prescritiva do discurso histórico que deve indicar, à nova geração, o código de honra cavaleiresco: o valor no combate, a generosidade sem limites, o fausto por ocasião dos divertimentos.

Como o desejo de Froissart era transmitir as gerações futuras os grandes feitos de armas da cavalaria, seu relato baseia-se, muitas vezes, no manual de estudos militares. Contudo, esse clérigo não tem conhecimento direto dos fatos militares; ele não participou nem assistiu a nenhuma batalha sangrenta e a nenhum cerco. Aliás, ele utiliza cifras fantasistas, como quando ele dá a cifra de 23 vítimas inglesas (3 cavaleiros e 20 arqueiros), na batalha de Crécy, contra 31.291 franceses (cf. Philippe Contamine, em PALMER, J. J. N. (Dir.). *Froissart: Historian*. [S.l.: s.n.], 1981). O esquema das batalhas releva-se, essencialmente, do estereótipo cuja sucessão é mecânica e, além do mais, sua ideologia cavaleiresca leva-o a privilegiar passagens de armas individuais, transmitindo assim, a seu público, o discurso esperado sobre a guerra. Mas, mais além dessas deformações, ele oferece uma espécie de etnografia da guerra em sua diversidade, dando uma imagem plural do fenômeno militar. É possível distinguir em seu relato, ao lado da guerra civilizada, cortesã que é a das cavalaria da França e da Inglaterra, a guerra exótica dos turcos; a selvagem, dos irlandeses; a popular, do povo frísio; o hábito dos fidalgos de Castilha de retirar-se no primeiro assalto... Ele também teria tornado mais tangível a representação da guerra, inscrevendo-a na vivência concreta, material, baseando-a no homem de armas médio, às vezes nobre. É essa dimensão vivida, que confere valor e influência futura à obra de

Froissart. A partir do Livro III de suas *Crônicas*, ele passa, imperceptivelmente, das crônicas às memórias. O presente de sua vida adquire importância crescente e suas lembranças pessoais predominam sobre a memória "objetiva" dos acontecimentos. O confronto entre passado e presente torna-se cada vez mais imbricado no interior do tempo vivido (cf. ZINK, Michel. *Froissart et le temps*. Paris: PUF, 1998). Objeto de admiração de Walter Scott, ele próprio modelo de Augustin Thierry, o prestígio de Froissart tornar-se-á particularmente grande no século 19, na época romântica.

AS MEMÓRIAS NA RAZÃO DO ESTADO: COMMYNES

Num outro contexto, desta vez no topo do Estado, Commynes, autor das *Memórias*, em 1524, é um testemunho privilegiado, a serviço, sucessivamente, de Carlos, o Temerário e depois de Luís XI. Nascido em 1447, numa família nobre, engajada a serviço dos duques de Borgonha, o fato constituído pelo encontro com Péronne, em 1468, revoluciona a vida de Commynes que, secretamente, entra em contato com Luís XI e abandona, em 1472, o campo do duque Carlos, o Temerário, para unir-se ao do rei. Luís XI faz dele seu camareiro e seu conselheiro, concedendo-lhe muitas terras. O volume de suas rendas, pensões e retribuições atesta o lugar privilegiado que ele ocupa na corte de Luís XI. Commynes pertence ao grupo de quarenta pessoas mais bem remuneradas do Reino e torna-se Senescal de Poitou, capitão de Poitiers e de Chinon. Graças a um casamento de

prestígio com a filha de Montsoreau, ele herda e torna-se senhor de Argenton.

Defensor de uma concepção pragmática da política, de tal forma que suas *Memórias* foram qualificadas, por Carlos Quinto, no século 16, de "manual para uso dos reis", toda sua escritura histórica organiza-se em torno de um certo número de cenas binárias. O critério não é o caráter ético das decisões reais, mas sua eficácia em minorar as perdas e aumentar os ganhos. Pouco importa que as ações do rei sejam legais ou morais, importa que elas sejam lucrativas. Visto por esse ângulo, aos olhos de seu memorialista, Luís XI é o próprio exemplo de uma política mais profissional, mais econômica e mais moderna. O engajamento histórico de Commynes visa a extrair lições práticas de uma experiência do poder em torno da idéia de moderação, de mediania e de uma competência essencialmente baseada na diplomacia. Sua modernidade vincula-se também à tentativa de transcender limites de fronteiras. Enviado sucessivamente à Itália, Savóia, Inglaterra e outros lugares, ele é também um trãsfuga no plano das alianças políticas, por sua passagem de Carlos, o Temerário, para Luís XI. Esse percurso o conduz a reconhecer a pluralidade das posições possíveis num mesmo problema. Ele percebe também a precariedade das alianças, a fragilidade dos poderes, sempre ameaçados, sempre confrontados com a adversidade, e adverte os príncipes "cegos" por sua onipotência e pelo caráter ilusório das coisas que os levam a agir "sem entender as motivações do outro". Entre o rei e sua oposição aristocrática não pode existir relação de confiança, mas apenas interesses comuns de existência efêmera.

A modernidade sob o véu da tradição

O pragmatismo de Commynes fica evidente, segundo Joël Blanchard, sob o véu do discurso tradicional, ao mesmo tempo moralista e providencialista. Ele termina suas narrativas por considerações sobre "a crueldade e os males dos príncipes que não permanecerão impunes", e quando os príncipes ignoram a fonte de sua prosperidade e esquecem os mandamentos de Deus: "Deus lhe envia um inimigo ou muitos inimigos; não se pode duvidar disso porque 'tudo vem de Deus' enquanto 'o homem é nada', 'esta vida é miserável e breve'" (Commynes, *Mémoires*, citado por Philippe Contamine, prefácio, Imprimerie nationale, 1994). Esse entrelaçamento de linguagem moderna e antiga abre um debate de interpretação entre Philippe Contamine que considera as *Memórias* como uma teodicéia enraizada nos valores da Idade Média e a tese de Joël Blanchard que nela vê apenas uma simples retomada de banalidades, de uma linguagem conveniente com a qual Commynes exprime alguma coisa de essencialmente inovador.

A história, segundo Commynes, é instrumento de divulgação de um saber-viver, de um saber-fazer dos grandes deste mundo (BLANCHARD, Joël. *Annales*, ESC, n. 5, p. 1071-1105, sept./oct. 1991). Nessa óptica, sua escritura cultiva o realismo. Ele multiplica as notações para dar a seu leitor a impressão de estar presente, por seu intermédio, na cena dos grandes. Essas precisões, que dão a impressão de restituir lembranças, como quando o historiador recebe confidências do duque de Borgonha no "vão de uma janela" (COMMYNES, Philippe de. *Mémoires*. Ed. R. Chantelauze. Paris: Firmin Didot, 1881. t. 1. p. 224), permitem dar a impressão de nunca se afastar

da verdade e nem deformá-la com uma demonstração parcial.

Commynes usa múltiplos procedimentos retóricos para mascarar sua opinião pessoal, enquanto permite lê-la. Ele prefere reproduzir o julgamento de outrem e persuadir seu leitor, procedendo seja por acumulação, enumeração e repetição, quando pretende insistir em certos fatos, ou, ao contrário, ele recorre à lítotes ou ao eufemismo quando é incomodado pelo fato invocado. Por exemplo, quando ele procura mostrar a incompetência de Charles, o Temerário, que não sabe aproveitar as circunstâncias excepcionais de 1475, ele pratica a ênfase, exagera o exposto por acumulação de fatos (cf. DUFOURNET, Jean. *Études sur Philippe de Commynes*. Paris: Champion, 1975). Ao contrário, quando ele evoca sua semi-desgraça de 1477, ele contenta-se com esta simples alusão: "O dito Senhor (Luís XI) chamou-me à parte, já que tinha que partir e enviou-me a Poitou e às fronteiras de Bretanha". Graças a sua dupla experiência, tendo sucessivamente servido a causas opostas, a de Carlos e a do rei, ele se torna o biógrafo do rei.

Commynes é bom parâmetro do caráter complexo e muitas vezes contraditório das decisões a tomar. Sua formação pessoal leva-o a levar em conta o ponto de vista do adversário para retirar dele uma decisão mediana, conciliadora. Longe de negar as contradições, ele usa, ao contrário, procedimentos retóricos para restitui-los, usando constantes variações em seus enunciados, utilizando multiplicação de formas sincopadas, descontinuidades ou encavalgamentos que seguem os acasos da experiência complexa. Ele não hesita em romper com o relato cronológico, preferindo restituir o efeito de surpresa, os relevos espetaculares, submetendo, assim, seu relato às emoções do instante e à transmissão do patético.

A modernidade ou a traição?

O debate sobre a leitura de Commynes permanece aberto: Jean Dufournet insiste sobre o peso da traição em sua escritura da história, que seria como uma vasta empresa de justificativa de sua passagem do campo de Carlos, o Temerário, para o de Luís XI. Seu sentimento de culpa levá-lo-ia a dar uma visão desencantada da história na qual ele vê traição por toda a parte e desse sentimento decorreria seu pragmatismo destruidor de mitos. Diante dos miseráveis contratos de casamentos arranjados e o desrespeito dos tratados, Commynes opõe os valores tradicionais da cavalaria, como a honra, a fidelidade, a reciprocidade. Jean Dufournet faz de Commynes um homem em ruptura com seu tempo, com as consequências próprias de sua época.

Ao contrário, Jöel Blanchard insiste no fato que Commynes é um homem do seu tempo. Apoiando-se na correspondência de Commynes, ele demonstra o quanto a Itália é importante em sua formação intelectual: ele frequenta com assiduidade os mercadores e os humanistas italianos. Blanchard insiste nas lições que Commynes recebe dos diplomatas de seu tempo, cuja função está mudando porque os embaixadores tornam-se mediadores essenciais nas relações entre Estados. O relativismo de Commynes, seu pragmatismo, vem disso e não dos efeitos da traição, segundo Blanchard. A motivação de Commynes em suas *Memoórias* não estaria a contrapelo de seu tempo, portanto, passadista, mas, ao contrário, seria uma glorificação dos novos valores e sua escolha de Luís XI é menos a escolha de um homem que de uma política, a do Estado moderno em vias de constituir-se. Ele seria um precursor de Maquiavel, "com doçura" como o escreve Sainte-Beuve. Além disso, de Joinville a Commy-

nes, a narrativa histórica progrediu sobre o eixo da subjetividade porque o projeto memorialista pressupõe a expressão e a divulgação de um projeto de vida singular e de uma ética das ações individuais.

A ESTÉTICA ROMÂNTICA

Outro momento privilegiado de ênfase no relato situa-se no fim da Revolução Francesa, depois da Restauração de 1815. A história torna-se um lugar maior de confronto entre aqueles que desejam encerrar os parênteses revolucionário e os liberais que aspiram a estabilizar algumas aquisições da revolução em uma França pacificada. Coloca-se, agudamente, a questão de saber como pensar a descontinuidade (1789) reconciliando-se com um passado longínquo, como recolher os fios de uma tradição revisitada pela mudança. A cena política que se estabelece em 1815, torna-se o enquadramento dessa luta historiográfica militante. De um lado, a maior parte dos eruditos são partidários da reação aristocrática. Eles desejam encerrar parênteses e retomam as teses do historiador Boulainvilliers sobre as origens germânicas da nação francesa para relegitimar os direitos da nobreza diante do Terceiro Estado. Já os liberais vão erigir-se como uma nova geração revolucionária, diferenciada.

Esses historiadores não conheceram os acontecimentos revolucionários. A maior parte tinha cerca de 25 anos nos anos 1815-1820 e são, portanto, os primeiros a ver a Revolução à distância, conscientes da ruptura, preocupados em defender as conquistas e persuadidos de que a consolidação de um regime político equilibrado deve encontrar legitimidade, ao mesmo tempo religando-se a um passado mais antigo que

1789, cujas raízes precisam ser encontradas no passado nacional, e aceitando as grandes mutações revolucionárias. Recusando tanto a escritura de uma história puramente factual, desprovida de sentido, à maneira dos eruditos ultra-realistas, quanto a escritura de um sentido da história sem os fatos, à maneira da história filosófica das Luzes, essa geração encontra, no esquema nacional, o quadro organizador da síntese histórica. Eles procuram estabilizar as conquistas da Revolução ao lado das classes médias e identificam seu combate ao da burguesia liberal modernista. A partir de 1830, é a idade de ouro dos historiadores liberais. O historiador François Guizot torna-se ministro da Instrução pública, entre 1832 e 1837, e aproveita para colocar em pauta uma coleta sistemática da memória nacional antes de tornar-se verdadeiro representante do poder junto de Luís Filipe, entre 1840 e 1848.

Essa geração de historiadores tenta elaborar uma *história científica*, procedendo a um duplo deslocamento do conhecimento histórico. Em primeiro lugar, eles contribuem para o progresso da erudição, organizando a ordenação e a consulta dos arquivos nacionais. Em segundo lugar, a erudição é para eles um meio de resgate de sentido. Longe de limitar-se a uma simples exatidão de dados históricos, eles não separam estes de sua reconstituição interpretativa; disso decorre uma tensão entre a vontade de fazer ciência, que determina um discurso generalizante e um escrupuloso respeito pelas singularidades, as particularidades. A nação é, para eles, o lugar em que se desdobra essa dupla ambição: a de atingir a verdade sensível de um passado a ressuscitar e a exigência de uma totalidade inteligível, de uma coerência do desenvolvimento. O resultado é uma nova sensibilidade histórica, marcada pela distância, a descontinuidade da ruptura revolu-

cionária e atestada pela procura da cor local, do detalhe distanciador, o gosto da narração animada. Essa estética romântica ultrapassa, aliás, a corporação dos historiadores; constituindo uma corrente de expressão artística que domina a Europa no início do século 19.

Augustin Thierry

Augustin Thierry é um dos maiores representantes dessa geração que se lança na aventura de uma nova história da França: "Nós ainda não temos história da França" escreve ele em 1820 (*Lettres sur l'histoire de France*. Paris: Le Courrier français, 1820). Essa história deve passar por um deslocamento do olhar que não se contenta em observar as esferas dirigentes, mas reavalía o lugar das pessoas de baixo, os anônimos: "Falta-nos a história dos cidadãos, a história dos sujeitos, a história do povo" (Ibid.). Augustin Thierry alia a isso a preocupação com a erudição: ele consulta o trabalho de erudição realizado pelas coleções beneditinas e, ao mesmo tempo, o modelo do romance histórico, naquilo que a ficção deve inspirar a nova escritura histórica. Ele aclama *Ivanhoe*, de Walter Scott, como uma obra-prima.

Segundo Thierry, o relato é um produto de síntese altamente elaborado, com a ambição de fazer arte e ciência ao mesmo tempo, de ser dramático e erudito, pintor da sensibilidade romântica e zelador do respeito à verdade. "Eu aspirava, escreve Thierry, ambiciosamente, talvez, a ter um estilo grave sem ênfase oratória, simples, sem ingenuidade e arcaísmos; a pintar os homens de outrora com a fisionomia de seu tempo, mas falando, eu próprio, a linguagem do meu; enfim, a multiplicar detalhes até esgotar os textos originais, mas sem dispersão do relato e sem quebrar a

unidade de conjunto. Nessa tentativa de conciliação de métodos tão diversos, eu era sempre lançado contra dois escolhos, eu caminhava entre dois perigos: o de conferir importância demais à regularidade clássica, perdendo a força da cor local e a verdade pitoresca; e, perigo maior ainda, o de sufocar minha narração com uma multidão de pequenos fatos, poéticos talvez, mas incoerentes e desprovidos de gravidade ou até de significação para um leitor do século 19" (Augustin Thierry, *Dix ans d'études historiques*, prefácio, 1834, retomado por GAUCHET, M. *Philosophie des sciences historiques*. Lille: Presses universitaires de Lille, 1988. p. 46).

Jules Michelet

Todo o empreendimento do historiador Jules Michelet nasceu da revolução de 1830: "Esta obra laboriosa, de cerca de quarenta anos foi concebida num momento, no Clarão de Julho. Nesses dias memoráveis, uma grande luz se fez e eu percebi a França" (Jules Michelet, prefácio de 1869, *Histoire de France*, em *Œuvres complètes*. Paris: Flammarion, 1974. IV, p. 11). Nascido em 1789, Michelet pertence a essa geração "diferenciada" que pensa o acontecimento revolucionário a distância. Para Charles Péguy, Michelet encarna o gênio histórico. Mais tarde, Fernand Braudel e Georges Duby situarão sua entrada para o Collège de France sob a alta autoridade de Michelet.

Incontestavelmente, foi Michelet quem levou mais longe a transferência da sacralidade da nação. Mais que um magistério, Michelet ocupou posição de sacerdócio que atravessou o tempo para fazer valer uma França eterna. Para ele, essa França ainda não tinha história. É a constatação que ele faz no fim de sua

vida, no famoso prefácio, escrito em 1869, a sua *Histoire de France*: "Ela tinha anais, mas não uma história" (Ibid., p. 11). O historiador desempenha um verdadeiro sacerdócio. Ele é aquele que deve descobrir o sentido da vida dos ancestrais desaparecidos. É assim que ele empresta sua pena aos mortos para que eles confessem o segredo de sua morte. O historiador tem, portanto, o poder de ressuscitá-los, desvelando o enigma de sua vida passada. Desse modo, o historiador assemelha-se ao padre que silencia o tumulto das vozes, acalma os gemidos da população dos mortos até então condenada à errância nas sombras. O alívio que ele traz não é simples acessório porque o historiador, segundo Michelet, permite a liberação das almas e, portanto, uma forma de imortalidade e de individuação dos destinos. A história é ressurreição total quando ela pode "reacender as cinzas apagadas" (Ibid., p. 15). Essa alta missão, em compensação, exige da história uma doação total, verdadeira identificação com as desgraças passadas: "Já que tudo deve morrer, comecemos por armar os mortos" (MICHELET, Jules. *Journal*, 1839. In: *Journal intime*, t. I, 1828-1848. Paris: Gallimard, 1959. p. 289).

A transferência de sacralidade em Michelet

Michelet empresta do cristianismo as figuras da Encarnação e da Paixão e realiza uma transferência de sacralidade dessas noções cristãs para o terreno da nação e do povo, não sem polêmica com a Igreja da qual ele contesta a evolução, suas relações privilegiadas com os poderes de opressão e a perda da fé original sob o peso da instituição eclesiástica. Assim, pode-se ler a diferenciação de três Idade Média diferentes feita por Michelet (cf. LE GOFF, Jacques. *Pour un autre Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 1977). Ele percebe uma primei-

ra Idade Média que é objeto de verdadeira fascinação porque aí ele vê a comunhão entre a fé e a Igreja dos primeiros tempos, das primeiras comunidades restritas. Essa "bela Idade Média" é a de um mundo povoado por santas encarnações. Tem a idade da infância, da inocência: "São Francisco, uma criança que não sabe o que diz e só fala o melhor" (Michelet, prefácio de 1869 à *Histoire de France*). A grande heroína da Idade Média, símbolo da fé passional das origens, mas vítima no fim do período é, sem dúvida, Joana d'Arc. Nela, mulher inocente, virgem e iletrada, encarnam-se os valores do povo e, ao mesmo tempo, ela representa os valores da modernidade da nação francesa em marcha: "Essa última figura do passado foi também a primeira do tempo que começava. Nela aparecem, ao mesmo tempo, a Virgem... e já a Pátria" (MICHELET, Jules. *Histoire de France, Le Moyen Âge*. Paris: R. Laffont, 1981. p. 791).

Michelet vê na obra da história um certo número de abstrações encarnadas como o povo dignificado pelo sofrimento. O povo é, para ele, a pedra filosofal de seu relato-histórico e do sentido que extrai dele. Ele magnifica o relato fundador da nação francesa, que se realiza na festa da Federação. Ela possui o sentido imanente da própria Revolução. Michelet escolhe o relato da Revolução francesa para melhor celebrá-la. Ele divide a Revolução em duas: uma revolução-princípio, eterna, e a revolução encarnada, a de 1789, que ele decide celebrar, relatando-a. Ele vive essa celebração histórica como uma necessidade interior, fora de toda a lógica temporal, pois sabe-se que é no momento em que ele chega ao relato dos tempos modernos, depois de Luís XI, que ele decidiu escrever a história da Revolução francesa, ainda a partir de um clarão: "Eu pretendia adentrar, por meio de Luís XI, nos séculos monárquicos. Ia engajar-me neles quando um aca-

so me fez refletir. Um dia, passando por Reims, vi a magnífica catedral, a esplêndida igreja da Sagração [...] Lá, um estranho espetáculo impressionou-me muito. A torre redonda tinha uma guirlanda de suplícios. Um, a corda no pescoço. Outro, perdeu a orelha. Os mutilados são mais tristes que os mortos. Como eles têm razão! Que apavorante contraste. Como?! Aquela igreja das festas, essa noiva, com o colar de núpcias, escolheu esse lúgubre ornamento! Esse pelourinho do povo está colocado acima do altar! Mas suas lágrimas não conseguiram, atravessando as abóbadas, cair sobre a cabeça dos reis? União duvidosa da Revolução, da cólera de Deus. Eu não poderia compreender os séculos de monarquia se, em primeiro lugar, antes de tudo, eu não estabelecesse em mim a alma e a fé do povo. Disse isso a mim mesmo e, depois de Luís XI, eu escrevi a *Revolução*" (Ibid., t. I, prefácio, p. XXXV).

Michelet transpõe para a Revolução o relato da encarnação cristã, já que a revolução possui a cena: a federação de 1790, suas lágrimas e seu sangue: "Essas leis, esse sangue, ela os deu a todos, dizendo-lhes: é meu sangue, bebei" (Jules Michelet, citado por BARTHES, Roland. *Michelet*. Paris: Seuil, 1988. p. 50). É sua paixão: "Agora, diante da Europa, saibam-o, a França só terá um único nome, inextinguível, que é seu verdadeiro e eterno nome: a Revolução" (Jules Michelet, prefácio, *Le Peuple*. Paris: Calmann-Lévy, 1877. p. XXXV). Michelet está, portanto, em total ruptura com a história-crônica condenada, segundo ele, à gagueira. Sua ambição é totalizante e visa a permitir o ressurgimento do vivido e que é, ao mesmo tempo, uma declaração de amor à nação francesa: "Ah!, minha grande França, se fosse preciso, para reencontrar tua vida, que um homem se doasse, passasse e repas-

sasse muitas vezes o reino dos mortos, ele se consolaria com isso, ele ainda te agradecerá. E seu maior desgosto é que ele precisa te deixar aqui" (Ibid., préface de 1869, p. 27).

Dizer uma palavra impossível

Michelet teria tentado, consagrando-se inteiramente à história, falar a língua do povo porque o povo é, para ele, como diz Roland Barthes, a "pedra filosofal", uma substância chave que o historiador deve tornar sua. O sacerdócio de Michelet consistiu em narrar o povo, em colocá-lo no enredo e, contudo, no fim de sua vida, ele está consciente de que ficou na soleira da porta, sem ter conseguido apropriar-se de sua língua. Segundo o filósofo Jacques Rancière, Michelet "inventa a arte de fazer os pobres falarem fazendo-os calar, de fazê-los falar como se fossem mudos" (cf. RANCIÈRE, Jacques. *Les Noms de l'histoire*. Paris: Seuil, 1992. p. 96). Michelet tem consciência plena que, nascido no povo, pretende apropriar-se de sua língua, mesmo sabendo que ele é incapaz de falá-la. Ele reconhece, em 1869, a aporia dessa impossível ressurreição, o fracasso final dessa cosmologia da ressurreição. "Eu nasci povo, escreve, tenho o povo no coração. O monumento de suas idades antigas foi meu arrebatamento. Eu pude, em 46, colocar o direito do povo como ninguém jamais o fez; em 64, sua longa tradição religiosa. Mas sua língua, sua língua, ela me é inacessível. Não pude fazê-lo falar". (MICHELET, Jules. *Nos Fils*. [S.l.: s.n.], 1869. v. 2. p. 299). Como o escreve Roland Barthes, "ele pode ter sido o primeiro dos autores da modernidade a poder apenas cantar uma palavra impossível" (Ibid., p. 144).

OS "RETORNOS" AO RELATO: PAUL VEYNE, MICHEL DE CERTEAU, LAWRENCE STONE

Depois de um longo eclipse do relato ao longo do qual os historiadores dos séculos 19 e 20 pensaram conseguir fundar uma física social, acreditando romper para sempre com a história-relato, os historiadores, hoje, insistem no fato de que a noção de história reveste-se de um valor polissêmico, designando ao mesmo tempo a ação narrada e a narração em si, confundindo ou fundindo, a ação de um narrador que não é necessariamente o autor, com o objeto do relato. O historiador é, de novo, convidado a interrogar seu ato de escritura, a proximidade deste com a escritura ficcional e, ao mesmo tempo, a fronteira que distingue os dois domínios.

Paul Veyne

Em plena voga quantitativista, no início dos anos setenta, Paul Veyne publica uma obra cujo título evoca o retorno da reflexão sobre a história como relato, *Como se escreve a história*. Ele afirma que "a história é um relato de acontecimentos: todo o resto decorre disso" (VEYNE, Paul. *Comment on écrit l'histoire*. Paris: Seuil, 1978. p. 14). O objetivo que ele determina para esse livro de epistemologia da história é mostrar em que aspectos a história não é ciência. Apoiando-se em Aristóteles, ele vê a história como "colocar em situação", na intriga. A configuração induz à explicação. A parte metodológica da história, ao contrário, é considerada como sua parte

morta. A história é, segundo Paul Veyne, um romance; um relato verídico. A indeterminação do campo histórico torna ilusória qualquer construção hierarquizada segundo uma escala de importância. Apenas o enredo atribui a este ou aquele fato seu valor singular em função do interesse presumido do relato. "Os fatos não existem isoladamente, nesse sentido que o tecido da história é o que nós chamaríamos uma intriga, um enredo, uma mistura muito humana e muito pouco "científica" de causas materiais, de fins e de acasos: um retalho de vida, enfim, que o historiador recorta à vontade e no qual os fatos têm ligações objetivas e sua importância relativa" (Ibid., p. 36). O que chamamos explicação, em história, é apenas a maneira como o relato organiza-se em intriga compreensível e o que é erigido como posição causal é um episódio escolhido, entre outros, da intriga. Assim, o historiador é, fundamentalmente, um empirista cuja parte teórica, conceitual ou tipológica, só constitui uma série de resumos de enredos prontos, utilizáveis, para apresentar o que importa, ou seja, o fato de relatar o caráter concreto da história. Quanto à síntese realizada pelo historiador, ela se origina, segundo Paul Veyne, da maneira singular com que o historiador preenche os vazios e as lacunas, fazendo reportar o efeito constatado à causa hipotética, segundo a teoria das probabilidades.

Michel de Certeau

Em 1975, aparece o livro fundamental de Michel de Certeau, *A escritura da história*, que também insiste, como o título indica, sobre a prática histórica como prática de escritura. Certeau demonstra em

que aspectos a história advém, ao mesmo tempo, de uma escritura performativa no ato de fazer história e de uma escritura em espelho no fato de contar histórias. Isso coloca, de chofre, o gênero histórico em tensão entre uma versão científica e uma versão ficcional. O relato histórico desempenha o papel de rito de enterro, exorcizando a morte, introduzindo-a no interior do discurso. Ele tem função simbólica, permitindo a uma sociedade situar-se dando, em sua própria linguagem, um passado que abre um espaço singular para o presente: "Marcar um passado é dar lugar para a morte, mas também redistribuir o espaço dos possíveis" (CERTEAU, Michel de. *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975. p. 118). Certeau compara essa função à do gênero literário e musical em voga no século 17, denominado de "Túmulo", à medida que a escritura histórica só fala do passado para enterrá-lo, no duplo sentido de honrá-lo e de eliminá-lo.

Se a história é, antes de tudo, relato, ela é também, segundo Certeau, uma prática que se refere ao lugar da enunciação, a uma técnica de saber ligada à instituição histórica: "É abstrata, em história, qualquer doutrina que recuse sua relação com a sociedade [...] O discurso científico que *não fala* de sua relação com o corpo social não saberia articular uma prática. Ele cessa de ser científico. Essa é uma questão central para o historiador. Essa relação com o corpo social é, precisamente, o objeto da história" (Ibid., p. 70). Levar em conta o lugar da operação historiográfica abre um vasto campo: aquele da investigação historiográfica para reconstituir, cada vez, o discurso histórico na contemporaneidade de sua produção. Michel de Certeau, apreendendo o discurso histórico em sua tensão entre ciência e ficção, é particularmente

sensível ao fato de que ele é relativo a um lugar particular de enunciação e mediatizado pela técnica que faz dele uma prática institucionalizada, referente a uma comunidade de pesquisadores: "Antes de saber o que a história diz de uma sociedade, importa analisar como a história funciona nessa sociedade" (Ibid., p. 78). A prática histórica é correlativa à estrutura da sociedade que desenha as condições de um dizer que não seja nem legendário, nem utópico, nem desprovido de pertinência.

A questão central, colocada por Michel de Certeau, é da leitura dos textos do passado e, nesse sentido, todo seu itinerário de pesquisador fá-lo passar pelos três estratos de análise de documentos que ele consegue pensar em conjunto e não como exclusivo uns aos outros: a colocação a distância, objetivadora das fontes; a elucidação de sua lógica estrutural interna; é a retomada de sentido na hermenêutica do outro.

O distanciamento objetivador das fontes

Em primeiro lugar, Michel de Certeau foi fortemente marcado pelo ensino de Jean Orcibal, de quem ele assiste ao seminário, entre 1957 e 1963, consagrado à história moderna e contemporânea do catolicismo, na V seção da École de Hautes Études. Aprende aí as regras estritas de erudição que proporcionam a Certeau orientação na nova revista de espiritualidade da Companhia Jesuíta da qual ele participa, a revista *Christus*, cujo objetivo é reencontrar, nas fontes originais da Companhia, uma modernidade que se perdeu. Jean Orcibal confere ao estabelecimento minucioso dos fatos uma prioridade absoluta. Michel de Certeau apropriou-se, em contato com esse trabalho,

do método de crítica interna e externa das fontes, base de todo trabalho histórico, desde as regras definidas, no fim do século 19, por Langlois e Seignobos, convidando o pesquisador a estudar os originais, escurpulosamente, no microscópio, para avaliar a veracidade contida na massa documentária. A história situa-se no coração da textualidade e a filologia clássica é instrumento essencial para classificar e dar coerência cronológica à história das idéias. A filologia torna-se, para ele, uma "arte de ler", segundo a expressão de Mario Roques. Michel de Certeau foi, portanto, preparado cientificamente para seu trabalho de historiador graças à verdadeira escola de erudição constituída por esse seminário que tinha por objeto o estudo das influências da mística reno-flamenga na França. A via definida por Jean Orcibal não se limitava, contudo, a uma simples restituição positiva dos documentos do passado e ele definiu três momentos que Certeau faria seus, formulando-os de outra maneira. Num primeiro momento, de prática de ascese do pesquisador em seu trabalho de erudição que ele qualifica de via "purgativa", seguida da "via iluminativa", a descoberta, "a que permite afirmar que não se sabe o que foi descoberto". É o momento em que o historiador descobre, depois de um tempo ascético, a figura do outro como objeto de sua investigação. Esse momento deve ser seguido pela "experiência unitiva" pela qual o historiador reata sua subjetividade ao seu objeto de pesquisa numa espécie de desdobramento, de emergência de um "si" que não é mais o "eu". Essa experiência faz com que o historiador passe de um trabalho de "desapropriação de si e redescoberta de si, numa união com o outro que é da ordem do sentimento, do 'interior'".

A lógica estrutural das fontes

Num segundo nível, Certeau opera distinções de inspiração estruturalista, no interior da unidade linguageira. É o caso quando ele se propõe a analisar o testemunho de Jean de Léry, em relato de sua expedição ao Brasil, na segunda metade do século 16, e do qual Claude Lévi-Strauss fizera o "breviário do etnólogo". Nas idas e vindas de Jean de Léry, protestante calvinista saído de Genebra, descobrindo os tupinambás na baía do Rio, antes de retornar ao ponto de partida, há, bem no interior de seu relato de viagem, uma descoberta essencial, a do selvagem. Certeau interessa-se por essa intrusão e pelo uso que Jean de Léry faz dela, colocando-os como eixo do relato etnológico. Ele os percebe como um caminho circular, que parte de uma visão binária entre o mundo selvagem e o mundo civilizado e termina por, finalmente, tornar-se mais complexa na fratura interna do discurso que passa a diferenciar uma face de exterioridade no centro de dois mundos opostos: "À bipolaridade inicial, perigosa e cética (verdade de um lado, erro do outro), substitui-se um esquema circular, construído sobre um triângulo de três referências" (CERTEAU, Michel de. *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975. p. 231) que são Genebra, ponto de partida e de retorno, confrontado com a natureza estrangeira e essa humanidade exemplar nas quais a alteridade do novo mundo encontra-se clivada, de um lado, pelo exotismo e, de outro, por uma experiência ética, segundo os votos e a expressão que lhe dá Jean de Léry.

Uma hermenêutica do outro

Essa alteridade, esse trabalho do outro no interior da escritura ocidental, abre-se sobre uma "herme-

nêutica do outro. Ele transporta para o novo mundo o aparelho exegético cristão" (Ibid., p. 231). Jean de Léry já pratica essa hermenêutica, substituindo sua linguagem teológica, da partida de Genebra, pela atividade tradutora de seu ponto de chegada. Quanto a Certeau, ele duplica essa atividade tradutora à medida que precisa dar conta de uma escritura mergulhada no século 16 e transportá-la para o século 20. Portanto, é preciso um novo procedimento para a tradução de um texto duplamente clivado: pela diferença espacial e pela distância temporal que o torna ausente para nós.

A compreensão necessária à tradução implica uma relação de diferenciação, prelúdio a um segundo movimento que é a apropriação da visão do outro. É nessa cadeia interpretativa que Certeau se situa, para estudar como funciona a perspectiva de Juan de la Cruz, visto como fonte do jesuíta místico Jean-Joseph Surin ao qual Certeau consagra a maior parte de seu trabalho de erudição, não como simples análise das influências e empréstimos, mas como mergulho profundo na singularidade de duas obras, única possibilidade de "saber quem é o Juan de la Cruz de Surin" (CERTEAU, Michel de. *L'Absent de l'histoire*. Paris: Mame, 1973. p. 43). Ele privilegia, portanto, o que está avaliado pelo texto, sua recepção e eficácia. É à luz da pluralidade de leituras e releituras da obra que pode ser restituído o afloramento do segredo da obra. É assim que a tradição da obra pode tornar-se tradição viva, portadora das práticas de suas várias metamorfoses e rupturas. O dizer é sempre um dizer de novo, diferente, colocado num contexto inédito. Ao longo do século 17, as expectativas religiosas são, gradativamente, colocadas a serviço de instituições políticas em uma sociedade que se torna laica e na qual o Estado moderno afirma sua primazia. Essa oscilação, nascida no século

16 com a Reforma, abre-se sobre o presente da modernidade ocidental e todo o trabalho do historiador Certeau torna evidente a atualidade dessa "ruptura instauradora". Esta provoca o desabamento de uma cosmologia do tipo holista para dar lugar a uma espiritualidade concebida como experiência subjetiva, desenhando "o itinerário do sujeito em direção ao seu centro" (Michel de Certeau, *Concilium*, n. 19, p. 15, nov. 1966).

Sem ceder às facilidades do anacronismo ou às da concórdância, Certeau conduz uma dialógica colada aos textos que ele exuma do passado, religando o ato de escritura e o da leitura, e construindo, no caminho, uma hermenêutica da falta: "Em primeiro lugar, é preciso tentar compreender", ele escreve ao apresentar o dossiê da possessão de Loudun (CERTEAU, Michel de. *La Possession de Loudun*. [S.l.: s.n.], 1990. p. 18). Quando Certeau publica esse dossiê, em 1970, a história das mentalidades triunfa juntamente com a escola dos *Anais* e seu objeto está muito próximo dos trabalhos de Robert Mandrou que acabara de publicar, em 1968, sua tese sobre *Magistrados e feiticeiros*, figurando como verdadeiro herdeiro das orientações historiográficas definidas por Lucien Febvre. Ora, a intervenção de Michel de Certeau, no mesmo campo de análise, inclui uma dimensão crítica diante da maneira como é concebida a própria noção de mentalidade, escorada por fontes limitadas e que funciona no interior da suposta oposição binária entre uma cultura de elite e uma cultura popular.

Certeau já expressara sua insatisfação diante dessa mecânica, nas análises sobre o movimento de Maio de 1968, criticando um ponto de vista que confere à multidão uma posição "por definição passiva" (CERTEAU, Michel de. *La Prise de parole*. Paris: Desclée de Brouwer, 1968. p. 89), assim como um

artigo escrito com Dominique Julia e Jacques Revel, em 1970: "A Beleza da Morte" (*Politique Aujourd'hui*, dez. 1970).

A busca de sentido por meio da análise de uma crise paroxística no centro do século 17 constitui, para Certeau, a tentativa de uma história do crer, do ato de acreditar nos signos objetivados e seus deslocamentos. O historiador é confrontado com o enigma da mística da mesma maneira que o homem da Antigüidade o estava diante da Esfinge. Certeau coloca-se distante do ponto de vista tradicional que relega a mística para a mentalidade primitiva ou confina-a a uma tradição marginal das diversas igrejas. Ao contrário, ele a situa no coração da modernidade, como manifestação ao mesmo tempo tangível e inapreensível da experiência da modernidade, efetuando a dissociação entre o dizer e o fazer.

As expressões da mística

As expressões da mística devem ser estudadas em sua dupla inscrição, no corpo do texto, da linguagem mística como traço do que Jean-Joseph Surin denominava "ciência experimental", assim como no próprio corpo alterado dos místicos. Não é suficiente referir-se ao corpo social da linguagem. O sentido tem por escritura a letra e o símbolo do corpo. O místico recebe de seu próprio corpo a lei, o lugar e o limite de sua experiência. É nesse ausente, nesse outro irreduzível que a mística definida por Michel de Certeau faz pensar. Ele a define como uma nova antropologia ou história do crer. Como sublinha Philippe Boutry, essa busca de sentido conduz Certeau a transformar o que se apresentava como uma história das mentalidades em história das crenças: "Articular o crer, ou desarticulá-lo, é dar à crença o estatuto de um ato que está

inteiro na história e que lhe escapa. É, talvez, nessa tensão entre o *apreensível* e o ausente da história, entre o esforço de inteligência do passado e do presente e a irredutibilidade do outro que reside a inspiração de Michel de Certeau historiador" (Philippe Boutry, *Le Débat*, n. 49, p. 96, mars/avril 1988).

O maior deslocamento de tônica de Certeau é quando, diferente de Robert Mandrou, ele não reduz sua exploração à consciência judiciária, erigida em encarnação da Razão e do progresso. Ele ressalta, para Mandrou que, se o historiador tem por traços essenciais os arquivos jurídicos, o silêncio dos arquivos não é argumento para o historiador e não prova nada. O pesquisador deve, portanto, encontrar seu caminho e abrir outras vias de acesso em sua análise das formações discursivas, para uma confrontação sistemática dos diversos saberes e crenças em conflito. Isso implica o que Philippe Boutry qualifica como uma espécie de contenção por parte do historiador que deve evitar a grade da leitura contemporânea de seu documento e não deve deixar-se levar pela fascinação do arquivo em sua presumida "verdade". O movimento dessa hermenêutica em ato dá lugar a outro e, portanto, no caso de Loudun, de pensar junto o feiticeiro e o magistrado, o médico e o clérigo e até o político, sem atribuir a este ou aquele saber uma postura de testemunho privilegiado em relação à verdade.

É por isso que o historiador deve renunciar, segundo Certeau, a qualquer posição de domínio e munir-se de uma humildade de principiante que, prosseguindo sua marcha para a compreensão do outro, sabe que o enigma nunca será totalmente resolvido, porque ele resiste: "É, precisamente, o que o historiador – esse é o *nosso* lugar – pode indicar aos analistas literários da cultura. Por função, ele os li-

berta de um estatuto de puros espectadores, manifestando a constante presença de mecanismos sociais de escolha, de crítica, de repressão, lembrando-lhes que é sempre a violência que funda um saber. A história está nisso, mesmo que não seja só isso, o lugar privilegiado do olhar inquieto. Seria vão, contudo, esperar de um questionamento político uma libertação das culturas, uma espontaneidade liberada como o desejavam os primeiros folcloristas. A história das antigas partilhas nos ensina que nenhuma delas é indiferente, que toda organização pressupõe uma repressão. Simplesmente não é certeza que essa repressão deve acontecer sempre segundo uma distribuição social hierárquica das culturas. Compete à experiência política vivida, ensinar o que ela pode ser, se sabemos lê-la. Não custa lembrar disso no momento em que se colocam questões tão prementes de uma política e de uma ação culturais" (CERTEAU, Michel de; JULIA, Dominique; REVEL, Jacques. *La Beauté du mort. Politique-Aujourd'hui*, p. 23. déc. 1970).

Lawrence Stone

Um pouco mais tarde, aparece um artigo polêmico do célebre historiador britânico Lawrence Stone, traduzido na França para a revista *O debate*, em 1980. Ele insiste sobre o necessário "retorno ao relato" (STONE, Lawrence. Retorno ao relato ou reflexões sobre uma nova velha história. *Le Débat*, n. 4, p. 116-142, 1980). Esse historiador, especialista em história social da Inglaterra, conhecido sobretudo por seus trabalhos sobre as causas da revolução inglesa, denuncia as aporias das investigações estruturais ou cientistas, em suas diversas variantes, seja o modelo marxista, o modelo que ele qualifica de *ecológico-de-*

mográfico, denominando por “ecológico-demográfico” os trabalhos da escola dos *Anais* cuja base demonstrativa apóia-se no esquema maltusiano, ou ainda o modelo “cliométrico” americano, dominante nos anos sessenta, designando por isso a escola contra-factualista americana que tentou reescrituras da história simulando evoluções possíveis com a eliminação de um dos parâmetros da história. Por exemplo, esses historiadores tentaram ver o que teria sido a história americana sem a estrada de ferro. Já Lawrence Stone defende a necessidade de uma história narrativa, descritiva, que tem o homem como primeiro objeto. As três variantes cientistas fracassaram ao tentar reduzir o real histórico a explicações unicasais e o interesse dos historiadores desloca-se para o que se passava na cabeça dos homens de outrora, o que implica um retorno à narração: “A primeira causa do atual retorno ao relato é que se perdeu a ilusão do modelo determinista da explicação histórica” (Ibid., *Le Débat*, p. 123).

UMA POÉTICA DO SABER HISTÓRICO

A indeterminação própria ao discurso histórico, tensionado entre as humanidades literárias e a ambição científica dá importância especial aos procedimentos pelos quais a escritura da história participa e, ao mesmo tempo, subtrai-se ao gênero literário. A organização “folhetinesca” do discurso histórico, que compreende os materiais que o constituem, exige atenção concentrada diante dos procedimentos narrativos, das figuras retóricas utilizadas. Ela se abre sobre a construção de uma poética do saber. Isto não

significa voltar aos erros da *linguistic turn* que marcaram o momento estruturalista e que implicavam visualizar a textualidade em seu corte radical com o referente. A demonstração recente que o filósofo Jacques Rancière fez, convidando a história a “se reconciliar com seu nome próprio” (*Les Noms de l'histoire*, Paris: Seuil, 1992, p. 208), vai no sentido da construção de uma disciplina histórica que possa reunir suas três exigências: científica, narrativa e política.

Da mesma forma que os historiadores das mentalidades tiveram suas reservas quanto à adequação postulada entre categorias sócio-profissionais e formas de cultura, Jacques Rancière que, entre seus objetos privilegiados, sempre tentou retraçar a palavra operária, não se satisfaz mais com uma história dessa palavra em termos de identificação a categorias sociais e culturais. A relação entre condições do discurso e a ordem do discurso não é simples. Ele deixa uma franja indeterminada, um núcleo de sentido autônomo, na experiência singular, o que Jacques Rancière qualifica de heresia democrática. A subjetivação progressiva da palavra torna impossível retorná-la a seu território, identificá-la a um foco material do qual ela seria expressão. É nessa perspectiva de reapropriação da singularidade da palavra “de baixo” que Jacques Rancière não dá razão nem à velha escola da crônica real ou republicana nem à escola dos *Anais* que pensava poder exumar a palavra dos mudos, dos anônimos da história: “Quando Braudel fala, em *O Mediterrâneo*, do renascimento dos pobres, cuja preciosa papelada recobre o túmulo do rei, ele desenha, para ele, uma figura negativa das massas: essa multiplicação de falantes que é um traço próprio da era democrática” (Jacques Rancière, conversação, *Politis*, 21 janv. 1993). A história da longa duração, das séries

quantificadas, das permanências pluriseculares desliza abaixo da proliferação de palavra. É repensando a articulação das três dimensões próprias ao discurso histórico que a disciplina histórica pode reatar com a matéria sensível de seu objeto: "o tempo, a palavra e a morte" (Ibid., p. 208).

O projeto de Arlette Farge, sua atenção ao arquivo e sua preocupação de restituir, sem trair, a palavra lá "de baixo", participa da mesma preocupação que a de Jacques Rancière com a qual ela dividiu a aventura comum de uma das melhores revistas dos anos setenta, *Revoltas lógicas*. Arlette Farge pratica o apagamento para dar lugar a outros falantes que a história apaga sob seu relato oficial: "Não vou fazer o inventário daquilo que escapa aqui. O que escapa não pertence a ninguém, nem mesmo ao historiador. Está lá, intransmissível e secreto, presente e definitivo" (*Le Cours ordinaire des choses. Dans la cité du XVIII^e siècle*. Paris: Seuil, 1994. p. 151). A atenção aos procedimentos textuais, narrativos, sintáticos pelos quais a história enuncia seu regime de verdade conduz a reapropriar-se das conquistas dos trabalhos de toda filiação narratologista desenvolvida no mundo anglo-saxão e conhecida, na França, graças a Paul Ricoeur. O desenvolvimento das teses narrativistas alimentou-se da *linguistic turn*, da crítica do modelo nomológico, da consideração do relato como jazigo do saber, desenvolvimento das fontes da inteligibilidade.



OS DESGASTES DO TEMPO

A DUPLA APORÉTICA DO TEMPO: ARISTÓTELES E AGOSTINHO

A interpretação histórica se dá pela ambição de investir num meio termo que se situa entre a familiaridade com o meio ambiente e a estranheza representada pelo mundo que perdemos. A descontinuidade que opõe nosso presente ao passado torna-se, então, um instrumento para desenvolver uma nova consciência historiográfica. "A distância temporal é apenas um obstáculo a ultrapassar [...] Importa, na realidade, ver na distância temporal uma possibilidade positiva e reprodutiva oferecida à compreensão" (GADAMER, Hans Georg. *Vérité et méthode*. Paris: Seuil, 1976. p. 137).

É essa exigência de pensar a tensão entre exterioridade e interioridade, pensamento de fora e de dentro, que incitou o filósofo Paul Ricoeur a tentar ultrapassar as diversas aporias do percurso especulativo da temporalidade. Pensar na articulação de clivagem entre um tempo que deve aparecer e um tempo concebido como condição dos fenômenos, esse é o objeto da trilogia, *Tempo e relato*, que ele publica na metade dos anos quarenta (Le Seuil, 3 tomos, 1983-1985). Paul Ricoeur retoma, ampliando-a, sua reflexão sobre regimes de historicidade concebidos como

terceiro tempo, terceiro discurso apreendido na tensão entre a concepção puramente cosmológica do movimento temporal e uma abordagem íntima, interior, do tempo.

Aristóteles

De um lado, Aristóteles desenvolve uma concepção do tempo exterior à consciência que o homem pode ter dele. Ele se esforça para dar conta da experiência temporal pelo viés do "colocar em situação" (*muthos*). A mediação indispensável para dar conta da dimensão temporal situa-se, portanto, na capacidade de transformar em relato. O tempo só se torna humano por estar articulado sobre um modo narrativo, da mesma maneira que o relato só atinge sua verdadeira dimensão quando estruturado segundo sua dimensão temporal. Na base do enredo necessário para dizer o tempo, Aristóteles põe em primeiro lugar, na *Poética*, a importância da atividade mimética (*mimêsis*) ou o processo ativo da imitação e da representação: "Na origem da arte poética, em seu conjunto, parece haver duas causas, ambas naturais. Imitar é, de fato, desde a infância, uma tendência natural aos homens e eles diferenciam-se dos outros animais porque são seres muito inclinados a imitar [...] Uma outra razão é que aprender é um grande prazer não somente para os filósofos, mas, paralelamente, para os outros homens" (ARISTOTE. *Poétique*, IV, 1148b 4-23. Paris: Hachette, 1990. p. 105-106, Le Livre de poche).

A leitura de Aristóteles deve evitar dois escolhos contraditórios: o da depreciação da *mimêsis* como simples imitação, simples decalque de um real pré-existente ou o do entender *mimêsis* como o desdobramento da presença, à maneira platônica. Para dar

conta da parte de imitação criadora e da cesura instauradora pela qual abre-se o espaço de ficção, Ricoeur diferencia três formas de *mimêsis* que se articulam em torno de uma função pivô da configuração poética entre uma nascente e um aval: "Nós seguimos, portanto, o destino de um tempo prefigurado a um tempo refigurado pela mediação de um tempo configurado" (RICŒUR, Paul. *Temps et Récit*. Paris: Seuil, 1983. p. 87). Com *mimêsis* I, a "colocação em situação" encontra-se enraizada em uma pré-compreensão do mundo da ação, tanto no plano das estruturas da inteligibilidade quanto da dimensão simbólica e temporal. No interior da atividade mimética, *mimêsis* II é o nível da ficcionalização, do "como se": ela é a função mediadora que realiza o caráter dinâmico da operação de configuração, criando a imbricação de fatores heterogêneos, uns em relação aos outros, que são a atuação dos atores, de seus fins, de seus meios, interações e resultados de suas ações. No terceiro nível, *mimêsis* III, o nível de refiguração representa o destino dessa configuração, bem na intersecção entre o mundo do texto e o mundo do leitor, restituindo, segundo Ricoeur, o tempo de agir e o tempo de sofrer. A essa terceira dimensão faz eco a hermenêutica de Gadamer com sua noção de "aplicação" e a estética da recepção segundo Robert Jauss ou Wolfgang Iser.

Mas Aristóteles desemboca sobre uma aporia porque ele pensa um tempo imutável, uniforme, simultâneo, o mesmo por toda parte. O universo aristotélico é, assim, subtraído ao tempo. Aristóteles depara-se com o paradoxo de um tempo que não é movimento e cujo movimento é uma de suas condições: "É claro que o tempo não é nem o movimento, nem sem o movimento" (Aristote, *Physique* IX, 219 a 2).

Aristóteles não consegue encontrar conexão entre o tempo medido pelo Céu, como um relógio natural, e a constatação que os homens sofrem a ação do tempo. Ele retoma, aliás, a máxima segundo a qual "o tempo consome, tudo envelhece sob a ação do tempo" (Ibid., 221 a 30-221b), sem poder articulá-la a um tempo humano e mutável.

Santo Agostinho

A essa vertente cosmológica do tempo opõe-se a vertente psicológica, íntima, segundo a qual Santo Agostinho, coloca frontalmente a questão: "O que é o tempo? Se ninguém me pergunta, eu o sei; mas se me perguntam e eu quiser explicar, já não o sei mais" (*Confessions*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964. p. 264. Livre XI, chap. XIV). Ele parte do paradoxo segundo o qual se o passado não existe mais e o futuro ainda não é, como apreender o que pode ser o tempo? A esta aporia, junta-se uma outra que é a de saber como se pode medir o que não é.

Santo Agostinho responde, voltando-se para o presente ampliado para uma ampla temporalidade que engloba a memória das coisas passadas e a esperança das coisas futuras: "O presente do passado é a memória, o presente do presente é a visão, o presente do futuro é a esperança" (Ibid., cap. XX, p. 269). Para Santo Agostinho, portanto, só há futuro e passado por meio do presente. Agostinho pretende resolver o enigma da medida do tempo humano: "Eu disse acima que medimos os tempos quando eles passam" (Ibid., cap. XXI). Essa passagem que o historiador efetua é aquela de um movimento que o leva do futuro no passado pelo presente. (Ibid., cap. XXI). Esse trânsito efetuado em um espaço singular escondido

por espaços de tempos resulta em uma nova aporia porque o tempo não é espaço e Agostinho percebe o problema quando acrescenta: "O que não é espaço, não podemos medir" (Ibid.). Ele desdobra, então, a consciência do tempo humano distinguindo a relação que privilegia a íntima relação com o tempo que é a *intentio* e que vai desempenhar o papel de substituto do tempo cosmológico e que ele denomina *distensio animi*: "Vejo, portanto, que o tempo é uma distensão. Mas o que é que eu vejo? Ou acredito ver o que vejo?" (Ibid., cap. XXIII). Agostinho torna dialéticas essas duas dimensões do tempo, como o demonstra Paul Ricœur: "A teoria do triplo presente, reformulada em termos de tripla intenção, faz brotar a *distensio* e a *intensio* estilizada" (*Temps et Récit*. Paris: Seuil, 1983. t. 1, p. 39). É na relação instituída por Agostinho entre esta falha referenciada no interior do triplo presente e a distensão da alma, ligada à extensão do tempo que se situa a fundamental contribuição de Santo Agostinho. Essa antinomia entre tempo cosmológico e tempo íntimo não é, contudo, resolvida pela especulação filosófica.

O tempo relatado

Entre o tempo cósmico e o tempo íntimo situa-se o tempo recontado do historiador. Ele permite reconfigurar o tempo por meio de conectores específicos. Paul Ricœur coloca o discurso histórico na tensão que lhe é própria: entre identidade narrativa e ambição de verdade. A poética do relato aparece como maneira de ultrapassar as aporias da apreensão filosófica do tempo. Quanto a isso, Ricœur prefere a noção de refiguração à de referência porque se trata de redefinir a própria noção de "realidade" histórica baseada

em conectores próprios ao terceiro tempo histórico, conectores utilizados pelos historiadores de ofício. Entre esses conectores encontram-se, de fato, categorias familiares ao historiador: a de cronologia, do calendário: esse "tempo calendário é a primeira ponte lançada pela prática historiadora entre o tempo vivido e o tempo cósmico" (*Temps et Récit*. Paris: Seuil, 1983. t. 3, p. 190). Ele se aproxima do tempo físico por sua mensurabilidade, emprestada do tempo vivido. O tempo calendário "cosmologiza o tempo vivido" e "humaniza o tempo cósmico" (*Ibid.*, p. 197).

A noção de geração é considerada, por Ricœur, como uma mediação maior da prática histórica que também permite encarnar essa conexão entre tempo público e tempo privado. A noção de geração permite atestar a dúvida, mais além da finitude da existência, que separa os ancestrais dos contemporâneos.

Há, enfim, a noção de traço que atualmente adquiriu grande expressão porque o historiador italiano, iniciador da *micro-storia*, Carlo Ginzburg, concebe um novo paradigma, diferente do paradigma de Galileu, que ele define como traço indiciário (GINZBURG, Carlo. *Traces, racines d'un paradigme indiciare*. In: _____. *Mythes, emblèmes, traces*. Paris: Flammarion, 1989. p. 139-180). Objeto usual do historiador, a noção de traço, materializada por documentos, arquivos, não é menos enigmática ou essencial para a reconfiguração do tempo. Paul Ricœur empresta a expressão de significância do "traço" ao filósofo Emmanuel Lévinas (*La trace*. In: LÉVINAS, Emanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972. p. 57-63), enquanto desarranjo de uma ordem, simples significante. Mas ele inscreve também a noção de traço em seu lugar histórico. A restituição da autenticidade desse traço é o que constitui a investigação da

historiadora Arlette Farge em seu mergulho no arquivo (*Le Gout de l'archive*. Paris: Seuil, 1989).

A colocação em situação, em enredo, intriga, impõe-se, portanto, a todo historiador, mesmo àquele que fica distante do recitativo clássico do acontecimento político, militar ou diplomático. A narração constitui, assim, a indispensável mediação para fazer obra histórica e ligar o espaço da experiência e o horizonte da espera. Ela é o traço próprio do caráter humano da história.

UM PENSAMENTO FENOMENOLÓGICO DO TEMPO HISTÓRICO: HUSSERL

Com Husserl, anuncia-se a tentativa de fazer aparecer o tempo íntimo da consciência, para submetê-lo a uma observação e a uma descrição fenomenológica (cf. HUSSERL. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Paris: PUF, 1964). A fenomenologia husserliana do tempo inova, distinguindo o fenômeno de retensão de seu simétrico, a protensão. Assim Husserl não limita o "agora" a um único instante fugitivo, mas inscreve-o no interior de uma intencionalidade longitudinal segundo a qual ele é, ao mesmo tempo, a retensão do que acaba de acontecer e a protensão da fase a seguir: "É essa intencionalidade longitudinal e não objetivante que assegura a continuidade da duração e preserva o mesmo no outro" (RICŒUR, Paul. *Temps et Récit*. Paris: Seuil, 1983. t. 3. Reed. Coll. Points, p. 53-54). A segunda aquisição da fenomenologia do tempo é a distinção de Husserl entre a lembrança primária e a lembrança secundária, qualificada de "relembração". Ele se

questiona sobre em que a relembração permite uma presentificação do passado e como essa representação pode permanecer fiel a seu objeto. Essa implicação da relembração na unidade do tempo vivido deve integrar a dimensão das intenções de espera contidas na lembrança de si mesmo: "O presente é, ao mesmo tempo, o que nós vivemos e o que realiza as antecipações de um passado rememorado [...] Nesse sentido, o presente é a efetuação do futuro rememorado" (Ibid., p. 68). Nesse sentido, a consciência é fluxo de vivências que são todas presentes porque o tempo não é mais considerado como uma linha contínua e exterior, mas como um feixe de intencionalidades. O tempo só pode ser subjetivo, segundo Husserl, e contudo, ele tem uma realidade objetiva. O tempo, como o mundo, é sempre um *estar-lá* para a consciência. "O tempo, finalmente, deve ser considerado em três níveis: tempo objetivo (nível um), tempo objetivado dos tempo-objetos (nível dois), tempo imanente (nível três)" (Ibid., p. 81).

Husserl pretende propor, graças a sua abordagem fenomenológica, uma reflexão sobre a ciência histórica. É o que ele realiza na última parte de sua obra com a publicação da *Krisis (La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale)*. Husserl tenta reapreender o sentido, numa Alemanha atormentada, presa pela doença nazista. Certamente, ele já cruzara o tema da historicidade, mas a crise está em seu paroxismo e Husserl, por ter antecedentes judeus, vai ser vítima pessoal dela. "É a própria tragédia da história que levou Husserl a pensar historicamente" (RICŒUR, Paul. Husserl et le sens de l'histoire. In: _____. *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1986. p. 22).

Ricœur faz o diagnóstico de uma inclinação do pensamento de Husserl confrontado com o drama de

seu tempo, porque a fenomenologia transcendental não oferece um terreno particularmente propício ao interesse pela história. A dupla recusa, preconizada por Husserl, do logicismo e do psicologismo não o dispõe, num primeiro momento, a levar em conta a contingência histórica. Ao contrário, a problemática husserliana "parece eliminar essa preocupação pela prévia redução transcendental" (Ibid., p. 25). Certamente, a temporalidade é interior à consciência enquanto forma unificante de todas as vivências. Mas como realizar uma História com consciência? Para fazê-lo, Husserl assimila a história à noção de teleologia. Na tradição das Luzes, ele retoma a idéia de uma Europa animada pela Razão, a Liberdade, o Universal. O sentido de sua história está, portanto, na realização de sua função filosófica: "A crise da Europa só pode ser uma angústia metodológica" (Ibid., p. 33).

Na base da crise de projeto da Europa, Husserl aponta os efeitos funestos do objetivismo, da redução da esfera mais brilhante do saber, o saber matemático e físico. É então que Husserl consegue o nó que permite articular a fenomenologia e a historicidade, considerando que esta dimensão histórica não é exterior, mas interior à consciência. "Porque a história é nossa história, o sentido da história é nosso sentido" (Ibid., p. 34). Ricœur encontra aí, nessa ligação entre uma filosofia crítica e um desenho existencial, a projeção, em Husserl, para o plano coletivo, "de uma filosofia reflexiva já acabada no plano da interioridade" (Ibid., p. 40).

Em suas considerações críticas, Ricœur adverte contra os excessos possíveis de uma história das idéias, portanto, de um idealismo descontextualizado e aconselha confrontar-se sistematicamente com a história dos historiadores. Ele convida, portanto, para um desvio pela própria disciplina histórica. Aliás, ele opõe à

grande unidade de sentido postulada pela história única, a parte de imprevisibilidade própria a toda historicidade. Esse paradoxo da história tornar-se-á um dos eixos da investigação de Ricoeur, sempre preocupado em não abandonar a tensão própria ao regime de historicidade. Ele já explicita isso claramente, em 1949, em sua leitura de Husserl: "*Otimismo da idéia e o trágico da ambigüidade* que remete a uma estrutura da história em que a pluralidade dos seres responsáveis, o acontecimento do pensar são o avesso da unidade da tarefa, do advento do sentido" (Ibid., p. 53).

A HISTORIALIDADE SEGUNDO HEIDEGGER

Com a hermenêutica heideggeriana opera-se a passagem de uma concepção ainda reduzida de hermenêutica, simples epistemologia das ciências do espírito, segundo Dilthey, para um pensamento que visa a uma ontologia do compreender, em Heidegger, em *Sein und Zeit* (HEIDEGGER, Martin. *Être et Temps*, 1927. Paris: Gallimard, 1964). Segundo Heidegger, o tempo não deve ser procurado no exterior, mas em nós mesmos, naquilo que ele designa por *Dasein* (o Ser-Aí). "*O Dasein* que é, cada vez, "meu" – no sentido que ele se define, de maneira constitutiva, como um "eu sou" – não é simplesmente no tempo compreendido como aquilo em que decorrem os acontecimentos do mundo, é o tempo que é, ao contrário, a modalidade própria de seu ser" (DASTUR, Françoise. *Heidegger et la question du temps*. Paris: PUF, 1990. p. 19). Não existe, portanto, para Heidegger, distinção possível entre um tempo em seu transcorrer específico e as modalidades da consciência do tempo; mas um só e único processo de temporalização.

O *Dasein*

Pode-se conceber, como o faz Ricoeur, no caráter dissimulado do fenômeno segundo Heidegger, nesse ser, o *Dasein*, que não designa nem um sujeito nem um objeto, mas o "lugar em que a questão de ser surgiu, o lugar da manifestação" (RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986. p. 89), a abertura para uma fenomenologia hermenêutica. A opacidade que reina no reencontro do fenômeno, o esquecimento da questão do ser, justificam a virada hermenêutica. Essa necessária explicitação consegue aprofundar ainda mais, visando ao solo antológico sobre o qual repousam as ciências do espírito. A segunda mutação de Heidegger em relação a Dilthey consiste em libertar-se do aspecto ainda muito psicologizante, muito romântico, da noção de compreensão: "Em *Sein und Zeit*, a questão da compreensão é inteiramente desligada do problema da comunicação com o outro" (Ibid., p. 90), Heidegger substitui a questão da relação com o outro, que corre o risco de intensificar a noção de subjetividade, pela noção de ser-no-mundo: "Mundanizando assim o compreender, Heidegger o despsicologiza" (Ibid., p. 91). Esse deslocamento fundamental orienta a filosofia de Heidegger para a linguagem, sem partir dela. De fato, a tríade heideggeriana – situação, compreensão, interpretação – baseia-se em todo o sistema lingüístico para tornar possível o compreender, concebido como uma capacidade de orientação. Só em terceiro lugar é que a noção de interpretação intervém, porque antes da exegese dos textos "vem a exegese das coisas" (Ibid., p. 92). Só no término desse triplo movimento do pensamento intervém a questão da linguagem como segunda articulação.

Heidegger constitui elemento decisivo na reflexão sobre o tempo histórico. Ele tenta resolver a du-

pla aporia do tempo, quer o situemos na vertente interior com Agostinho e Husserl, quer na vertente cosmológica com Aristóteles e Kant. A noção do Ser-ai, do *Dasein*, dá a possibilidade de ultrapassar a dicotomia tradicional entre o mundo físico e o mundo psíquico. Heidegger oferece três prolongamentos fecundos para a reflexão sobre a temporalidade. Em primeiro lugar, ele visualiza a questão do tempo como totalidade envolvida na estrutura fundadora da *Preocupação*. Em segundo lugar, ela liga as três dimensões do tempo – passado, presente, futuro – em uma unidade *ek-statique*, processo comum de exteriorização. Em terceiro lugar, o “desdobramento dessa unidade *ek-statique* revela, por sua vez, uma constituição que se diria fragmentada do tempo, uma *hierarquização* de níveis de temporalização, que requer distintas denominações: *temporalidade*, *historialidade*, *intra-temporalidade*” (RICŒUR, Paul. *Temps et Récit*. Paris: Seuil, 1983. t. 3, p. 116). Heidegger situa na própria Angústia, a Inquietação, o princípio da pluralização do tempo, sua decomposição em passado, presente, futuro. A Preocupação, no sentido filosófico moderno, refere-se, de início, à intencionalidade em Husserl: “Qualquer consciência é consciência de alguma coisa”. Em Heidegger, a intencionalidade torna-se Inquietação como estrutura *a priori* (existencial) e total do *Dasein*, o ser-no-mundo. A Preocupação (*Sorge*) é o embaraço que tenta apreender seus próprios traços existenciais.

O primado do futuro

Heidegger teria conferido, portanto, ao futuro uma prevalência sobre as outras duas dimensões do tempo. Sua intenção é escapar de dois obstáculos clássicos do pensamento histórico: de um lado, enxergar

os fenômenos históricos em conjunto como fenômenos pertencentes à esfera pública e, de outro lado, separar o passado do seu futuro, reduzir a história a uma simples retrospecção. Opostamente, Heidegger insiste na noção de herança transmitida, que deixa entrever “como todo retorno procede de uma resolução essencialmente voltada para o suceder” (Ibid., p. 136). A hermenêutica heideggeriana, com o conceito de repetição, permite essa reabertura de potencialidades, dos possíveis não referidos ou reprimidos do passado, em direção ao futuro. “É, portanto, *acontecendo* sobre o modo do retorno a si que a resolução, adiantando-se, torna *presente* o existente que vem a seu encontro no mundo ambiente: é esse fenômeno unitário de um futuro que torna presente já tendo sido que Heidegger nomeia de *temporalidade*” (DASTUR, Françoise. *Heidegger et la question du temps*. Paris: PUF, 1990. p. 69).

Mas este percurso choca-se, entretanto, com o que Ricœur qualifica de aporética da temporalidade, que permanece incapaz de encontrar as mediações adequadas para pensar junto o tempo cronológico e o tempo interior, em termos heideggerianos, o tempo vulgar do cotidiano das ciências e o tempo interior do *Dasein*: “Se colocamos o acento sobre os dois extremos dessa promoção de sentido, o ser-para-a-morte e o tempo do mundo, descobre-se uma oposição polar, paradoxalmente dissimulada por meio do processo hermenêutico dirigido contra qualquer dissimulação: de um lado, o tempo mortal, de outro, o tempo cósmico” (Ibid., p. 173-174).

A hipóstase do ser

Pode-se considerar como maior a reflexão sobre o tempo, de Heidegger, mas pode-se também ser

crítico, como o é Ricœur, diante do uso de uma hipótese do ser, especialmente em seu período mediano, o dos anos cinquenta. O ser torna-se autônomo em Heidegger e faz história, retirando-se e desvelando-se ao mesmo tempo. Essa primazia radical conferida ao ser, no pensamento heideggeriano vem confundir a distinção à qual ele se prende, entre o registro filosófico e teológico, impondo um novo absoluto que corre o risco de absorver tudo e constituir-se em sistema. Além disso, a absolutização do ser bloqueia qualquer diálogo com o mundo da ciência. Michel Haar, especialista em Heidegger, demonstra em sua tese reservas semelhantes às de Ricœur em relação a essa hipótese da história do ser (*Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble: Jérôme Millon, 1990). Apesar do entusiasmo que ele tem pela obra de Heidegger, ele considera que este confere ao ser todos os atributos humanos: há uma memória do ser, uma espécie de graça do ser... mas que parte resta ao homem? Baseado nisso, Michel Haar desenvolve uma crítica interna das posições de Heidegger que volta a uma espécie de fatalismo historial: "Se a origem de todo esquecimento é lacrar o ser, é o homem que esquece, e que esquecendo esse esquecimento, cai na errância. Só o homem erra. O ser não erra" (HAAR, Michel. *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble: Jérôme Millon, 1990. p. 191).

Essa errância é, certamente, a própria condição do destino, da historicidade, mas Heidegger retira dela qualquer subjetividade porque a prática de sua liberdade reside na eliminação de qualquer relação, prática ou teórica, com o existente, o que resulta num despojamento total: "O homem não quer nada, não procura nada, senão a pura renúncia a qualquer fim particular" (Ibid., p. 196). Qual é, pergunta-se Michel

Haar, essa grande liberdade que nasce do quase desaparecimento do homem? Quanto a isso, as metáforas utilizadas por Heidegger são esclarecedoras: o homem é o pastor do ser, a testemunha do ser. Ele é reduzido a uma posição puramente passiva, de impotência. Heidegger pratica uma falsa simetria entre um ser do qual tudo depende e um homem cuja individualidade é simplesmente suprimida. Da mesma maneira que a via curta da hermenêutica heideggeriana não consegue percorrer o caminho inverso para a epistemologia, a assimetria radical entre o ser e o homem não mais permite remontar da ontologia à ética. A analítica historial de Heidegger não reconhece, verdadeiramente, o lugar do ser e, por isso mesmo, não atribui estatuto à dimensão ética.

O RELATO: GUARDIÃO DO TEMPO

Dilthey

Desde Schleiermacher, a hermenêutica saiu de seu horizonte regional, religioso, para dotar-se de um programa geral de elaboração de regras universais válidas, para tornar próximo o que é longínquo, ultrapassar a distância cultural e, portanto, fazer a compreensão do outro progredir. Mas, é sobretudo para Dilthey que se realiza o projeto de Schleiermacher, no plano de uma interrogação propriamente histórica. Na época em que Ranke e Droysen voltam-se para o lado das ciências da natureza para dar à história uma dimensão científica, Dilthey lhes opõe o horizonte da compreensão e distingue duas epistemologias: aquela própria do mundo físico e a que advém do mundo psi-

quico (cf. DILTHEY. *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, 1910. Paris: Cerf, 1988). Dilthey procura fundar a história como conhecimento científico, ultrapassando a simples intuição, a começar pela hipótese segundo a qual a vida produz formas que se estabelecem em diversas configurações, em normas semelhantes às que, mais tarde, Norbert Elias descreverá sob o termo de configuração e Max Weber sob o termo de ideal-tipo. A hermenêutica não se origina, assim, de algum psicologismo selvagem como frequentemente se acredita, mas da preocupação de recuperar a camada objetiva da compreensão. Ela destaca-se de uma reflexão sobre o histórico, sobre suas próprias condições de ser. Mesmo se Dilthey desemboca numa aporia, por ter subordinado o problema hermenêutico ao problema psicológico, ele não deixa de perceber "o nó central do problema, ou seja, que a vida só entende a vida pela mediação das unidades de sentido que se elevam acima do fluxo histórico" (RICŒUR, Paul. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986. p. 87).

Gadamer

Só se pode pensar a descontinuidade sobre um fundo de continuidade que é o próprio tempo. Essa apropriação foi fortemente sublinhada por Gadamer cuja hermenêutica histórica rejeita cortes abstratos entre tradição e ciências históricas, entre o curso da história e o saber sobre a história. A compreensão não é fruto do predomínio da subjetividade, mas da "inserção nos processos da transmissão em que constantemente são mediados o passado e o presente" (GADAMER, Hans Georg. *Vérité et méthode*. Paris: Seuil, 1976. p. 130). O projeto hermenêutico ocorre por ambição de investir entre esse meio-termo entre

familiaridade e estranhamento constituído pela tradição. A descontinuidade que opõe nosso presente ao passado transforma-se então num instrumento para desenvolver uma nova consciência historiográfica: "A distância temporal não é um obstáculo a ser ultrapassado [...] Na realidade, importa ver na distância temporal uma possibilidade positiva e produtiva, oferecida à compreensão" (Ibid., p. 137). É essa exigência de pensar na tensão entre exterioridade e interioridade, pensamento de fora e de dentro que incitou Ricœur a procurar ultrapassar as diversas aporias do percurso puramente especulativo da temporalidade assim como a abordagem reificante dela.

A narração constitui a mediação indispensável para fazer obra histórica e ligar o espaço da experiência e o horizonte da espera de que fala Koselleck: "Nossa hipótese de trabalho volta, assim, a manter o relato como guardião do tempo, à medida que ele não será tempo pensado, mas tornar-se-á tempo narrado" (RICŒUR, Paul. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986. p. 435). A configuração histórica desloca-se entre um espaço de experiência que evoca a multiplicidade de percursos possíveis e um horizonte de espera que definiu um futuro tornado presente, não redutível a uma simples derivação de experiência presente: "Assim, espaço de experiência e horizonte de espera, mais que opor-se de forma polar, eles se condicionam mutuamente" (Ibid., p. 377).

As contribuições da *linguistic turn*

A atenção aos procedimentos textuais, narrativos, sintáticos pelos quais a história enuncia seu regime de verdade conduz a reapropriar-se das conquistas dos trabalhos de toda a filiação narratologista particu-

larmente desenvolvida no mundo anglo-saxão. O desenvolvimento das teses narrativistas, de fato, alimentou-se da *linguistic turn*, da crítica do modelo nomológico e da acolhida do relato como jazigo do saber, como expansão das fontes de inteligibilidade. Os narrativistas permitiram mostrar a maneira pela qual o modo da narração tem valor explicativo, ao menos pela utilização constante da conjunção de subordinação "porque" que abrange e confunde duas funções distintas, a consecução e a consequência.

Dessa forma, os vínculos cronológicos e os vínculos lógicos são afirmados sem ser problematizados. Ora, convém desembricar logo essa palavra, o "porque" de uso tão disparatado. É esse trabalho sobre as capacidades explicativas próprias à narração que foi desenvolvido pela corrente narrativista. William Dray, demonstrou, nos anos cinquenta, que a idéia de causa deve ser desligada da idéia de lei (DRAY, William. *Laws and Explanation in History*. Oxford: Oxford University Press, 1957). Ele defendeu um sistema causal irreduzível a um sistema de leis, criticando ao mesmo tempo aqueles que praticam essa redução e aqueles que excluem toda forma de explicação.

Pouco mais tarde, Georg Henrik Von Wright preconiza um modelo misto baseado numa explicação quase causal (WRIGHT, Georg Henrik Von: *Explanation and Understanding*. London: Routledge and Kegan, 1971) como a mais apropriada para a história e para as ciências humanas, em geral. As relações causais são, segundo ele, estreitamente relativas a seu contexto e à ação nele implicada. Inspirando-se nos trabalhos de Elisabeth Anscombe, ele privilegia as relações intrínsecas entre as razões da ação e a própria ação. Von Wright opõe, então, a conexão causal não lógica, puramente externa, incidindo sobre os estados de sistema e a cone-

xão lógica relacionada às intenções e adquirindo uma forma teleológica. O elo entre esses dois níveis heterogêneos, situa-se nos traços configurantes do relato: "O fio condutor, a meu ver, é a intriga, enquanto síntese do heterogêneo" (RICŒUR, Paul. *Temps et Récit*. Paris: Seuil, 1983. t. 1, p. 202).

Arthur Danto, por sua vez, refere as diversas temporalidades no interior do relato histórico e questiona a ilusão de um passado como entidade fixa em relação à qual apenas o olhar do historiador seria móvel. Ao contrário, ele distingue três posições temporais internas à narração (DANTO, Arthur. *Analytical Philosophy of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965). O domínio do enunciado já implica duas posições diferentes: a do acontecimento descrito e a do acontecimento em função do qual ele é descrito. É preciso acrescentar o plano da enunciação que se situa em outra posição temporal: a do narrador. A consequência epistemológica dessa diferenciação temporal representa o paradoxo da causalidade já que um acontecimento posterior pode fazer aparecer um acontecimento anterior em situação causal. Aliás, a demonstração de Danto considera indistintas explicação e descrição, a história é o único tenente, segundo sua expressão.

Alguns foram ainda mais longe, como Hayden White, na perspectiva de construção de uma poética da história (WHITE, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973), pressupondo que o registro do historiador não é, fundamentalmente diferente do da ficção, no plano da estrutura narrativa. A história seria, portanto, em primeiro lugar escritura, artifício literário. Hayden White situa a transição entre o relato e a argumentação na noção de intriga.

Paul Ricœur, que introduziu na França essas teses narrativistas anglo-saxônicas reconhece nisso duas grandes conquistas. Em primeiro lugar, elas demonstram que "contar já é explicar [...] 'O um pelo outro' que, segundo Aristóteles, faz a conexão lógica da intriga, é, agora, o ponto de partida obrigatório de toda discussão sobre a narração histórica" (*Temps et Récit*. Paris: Seuil, 1983. t. 1, p. 251). Em segundo lugar, à diversificação e hierarquização de modelos explicativos, os narrativistas opuseram a riqueza das fontes explicativas internas ao relato.

Entretanto, e apesar desses dois avanços na compreensão do que é um discurso histórico, Paul Ricœur não segue as teses mais radicais dos narrativistas, quando elas postulam a indistinção entre história e ficção. Apesar de sua proximidade, subsiste um corte epistemológico baseado no regime de veracidade próprio ao contrato do historiador em relação ao passado. Ele partilha, nesse ponto, a posição de Roger Chartier quando este afirma que "o historiador tem por tarefa dar um conhecimento apropriado, controlado, dessa "população de mortos", personagens, mentalidades, preço que é seu objeto. Abandonar essa pretensão, talvez excessiva, seria deixar o campo livre a todas as falsificações, a todos os falsários" (Roger Chartier, *Le Monde*, 18 mars 1993). Lembrar esse contrato de verdade que liga o historiador a seu objeto, desde Heródoto e Tucídides é de suma importância para opor-se a todas as formas de falsificação e de manipulação do passado. Isso não é contraditório com o fato de estar atento à história como escritura, como prática discursiva.

A atenção aos registros do discurso implica entrar nessa zona de indeterminação para captar como se fabricam os regimes de verdade e qual é o estatuto do

erro, o caráter incomensurável ou não das diversas asserções que se pretendem científicas. Recusando, ao mesmo tempo, a tentação positivista e a tentação genealógica, Ricœur opõe-lhes uma análise da realidade histórica que ele coloca "sob o signo da representação" (*"representance"*) para sublinhar seu duplo estatuto de realidade e ficção: uma função vicária de lugar-tenente" (Paul Ricœur, *Diogenes*, n. 168, p. 25, août/déc. 1994). Ricœur não se limita ao interior de um discurso fechado em si mesmo. A fórmula provocadora de Roland Barthes, segundo a qual "o fato só tem existência lingüística", ele opõe o que ele qualifica de "quadrilátero do discurso": o locutor que leva em conta a palavra singular como acontecimento; o interlocutor que remete ao caráter dialógico do discurso; o sentido que é tema do discurso e, enfim, a referência que remete àquilo sobre o qual se fala, a uma exterioridade do discurso.

A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DO TEMPO

Os três estratos do acontecimento segundo Ricœur

Entre sua dissolução e sua exaltação, o acontecimento sofre uma metamorfose que tende a sua retomada hermênêutica. Conciliando os aportes continuísta e descontínuísta, Paul Ricœur propõe distinguir três níveis de abordagem do acontecimento: "1. Acontecimento infra-significativo; 2. Ordem e reino do sentido, no limite do não acontecimento; 3. Emergência de acontecimentos supra-significativos, super-significantes" (Paul Ricœur, *Raisons pratiques*. n. 2, p. 51-52, 1991). O primeiro corresponde, simplesmente,

Paul Ricœur, que introduziu na França essas teses narrativistas anglo-saxônicas reconhece nisso duas grandes conquistas. Em primeiro lugar, elas demonstram que "contar já é explicar [...] 'O um pelo outro' que, segundo Aristóteles, faz a conexão lógica da intriga, é, agora, o ponto de partida obrigatório de toda discussão sobre a narração histórica" (*Temps et Récit*, Paris: Seuil, 1983, t. 1, p. 251). Em segundo lugar, à diversificação e hierarquização de modelos explicativos, os narrativistas opuseram a riqueza das fontes explicativas internas ao relato.

Entretanto, e apesar desses dois avanços na compreensão do que é um discurso histórico, Paul Ricœur não segue as teses mais radicais dos narrativistas, quando elas postulam a indistinção entre história e ficção. Apesar de sua proximidade, subsiste um corte epistemológico baseado no regime de verdade próprio ao contrato do historiador em relação ao passado. Ele partilha, nesse ponto, a posição de Roger Chartier quando este afirma que "o historiador tem por tarefa dar um conhecimento apropriado, controlado, dessa "população de mortos", personagens, mentalidades, preço que é seu objeto. Abandonar essa pretensão, talvez excessiva, seria deixar o campo livre a todas as falsificações, a todos os falsários" (Roger Chartier, *Le Monde*, 18 mars 1993). Lembrar esse contrato de verdade que liga o historiador a seu objeto, desde Heródoto e Tucídides é de suma importância para opor-se a todas as formas de falsificação e de manipulação do passado. Isso não é contraditório com o fato de estar atento à história como escritura, como prática discursiva.

A atenção aos registros do discurso implica entrar nessa zona de indeterminação para captar como se fabricam os regimes de verdade e qual é o estatuto do

erro, o caráter incomensurável ou não das diversas asserções que se pretendem científicas. Recusando, ao mesmo tempo, a tentação positivista e a tentação genealógica, Ricœur opõe-lhes uma análise da realidade histórica que ele coloca "sob o signo da representação" ("*representance*") para sublinhar seu duplo estatuto de realidade e ficção: uma função vicária de lugar-tenente" (Paul Ricœur, *Diogène*, n. 168, p. 25, août/déc. 1994). Ricœur não se limita ao interior de um discurso fechado em si mesmo. A fórmula provocadora de Roland Barthes, segundo a qual "o fato só tem existência lingüística", ele opõe o que ele qualifica de "quadrilátero do discurso": o locutor que leva em conta a palavra singular como acontecimento; o interlocutor que remete ao caráter dialógico do discurso; o sentido que é tema do discurso e, enfim, a referência que remete àquilo sobre o qual se fala, a uma exterioridade do discurso.

A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DO TEMPO

Os três estratos do acontecimento segundo Ricœur

Entre sua dissolução e sua exaltação, o acontecimento sofre uma metamorfose que tende a sua retomada hermenêutica. Conciliando os aportes continuísta e descontínuísta, Paul Ricœur propõe distinguir três níveis de abordagem do acontecimento: "1. Acontecimento infra-significativo; 2. Ordem e reino do sentido, no limite do não acontecimento; 3. Emergência de acontecimentos supra-significativos, super-significantes" (Paul Ricœur, *Raisons pratiques*, n. 2, p. 51-52, 1991). O primeiro corresponde, simplesmente,

te, à descrição "do que acontece" e evoca a surpresa, a nova relação instituída. Ele corresponde, aliás, às orientações da escola metódica de Langlois e Seignobos, aquela do estabelecimento crítico das fontes. Em segundo lugar, o acontecimento é apreendido no interior de esquemas explicativos que o colocam em relação com as regularidades das leis. Esse segundo momento tende a inserir a singularidade do acontecimento sob o registro da lei da qual se origina, a ponto de ficar nos limites da negação do acontecimento. Pode-se reconhecer aí a orientação da escola dos *Anais*. A esse segundo estágio da análise segue-se um terceiro momento, interpretativo, como retomada do acontecimento como emergência, desta vez supersignificado. O acontecimento é, então, parte integrante de uma construção narrativa, constitutiva da identidade fundadora, positiva (tomada da Bastilha) ou negativa (Auschwitz). O acontecimento que retorna não é, portanto, o mesmo que foi reduzido pelo sentido explicativo, nem aquele infra-significado, exterior ao discurso. Ele próprio engendra o sentido: "Essa salutar retomada do acontecimento supersignificado só prospera nos limites do sentido, a ponto de fracassar por excesso e por falta: por excesso de arrogância e por falta de captura" (Ibid., p. 55).

A cristalização do acontecimento em seus traços

Os acontecimentos só são descobertos a partir de seus traços, discursivos ou não. Sem reduzir o real histórico a sua dimensão linguageira, a fixação do acontecimento, sua cristalização, efetua-se com base em sua nomeação. Ele constitui, pois, uma relação essencial entre linguagem e acontecimento que, hoje, é

muito levada em conta e problematizada pelas correntes da etnometodologia, de interacionismo e, certamente, pela abordagem hermenêutica.

Todas essas correntes contribuem para lançar as bases de uma semântica histórica. Esta leva em consideração a esfera do agir e rompe com as concepções fisicalistas e causalistas. A constituição do acontecimento é tributária de sua colocação em intriga. Ela é a mediação que assegura a materialização do sentido da experiência humana do tempo "nos três níveis de sua *prefiguração prática*, de sua *configuração epistêmica* e de sua *reconfiguração hermenêutica*" (Jean-Luc Petit, *Raisons pratiques*, n. 2, p. 15, 1991). A colocação em intriga desempenha o papel de operador, de correlação de acontecimentos heterogêneos. Ela substitui a relação causal da explicação fisicalista. A hermenêutica das duas categorias meta-históricas referidas por Koselleck, a do espaço da experiência e o do horizonte de espera. Essas duas categorias permitem uma tematização do tempo histórico que se dá a ler na experiência concreta, com deslocamentos significativos como o da dissociação progressiva entre experiência e espera no mundo moderno ocidental.

O sentido do acontecimento, segundo Koselleck, é constitutivo de uma estrutura antropológica da experiência temporal e de formas simbólicas, historicamente instituídas. Koselleck desenvolve "uma problemática da individuação dos acontecimentos que coloca sua identidade sob os auspícios da temporalização, da ação e da individualidade dinâmica" (Louis Quéré, *Raisons pratiques*, n. 2, p. 267, 1991). Ele visa a um nível mais profundo que o da simples descrição, vinculando-se às condições de possibilidade da sequência dos acontecimentos. Sua abordagem tem o mérito de mostrar a operacionalidade dos conceitos

históricos, sua capacidade estruturante e, ao mesmo tempo, estruturada por situações singulares. Esses conceitos, portadores de experiência e espera, não são simples epifenômenos linguageiros a opor-se à história "verdadeira"; eles têm "uma relação específica com a linguagem, a partir da qual eles influem sobre cada situação e acontecimento ou reagem a eles" (KOSEL-LECK, Reinhart. *Le Futur passé*. Paris: EHESS, 1990. p. 264). Os conceitos não são nem redutíveis a alguma figura retórica, nem simples instrumento próprio para classificar nas categorias. Eles estão ancorados no campo da experiência em que se originam para subsumir numa multiplicidade de significações. Pode-se afirmar, então, que esses conceitos conseguem saturar o sentido da história até permitir uma total fusão entre história e linguagem? Como Paul Ricœur, Koselleck não vai tão longe e considera, ao contrário, que os processos históricos não se limitam a sua dimensão discursiva: "A história nunca coincide, perfeitamente, com a maneira com a qual é apreendida pela linguagem e formulada pela experiência" (Ibid., p. 195). É o campo prático que é o último enraizamento da atividade de temporalização.

Esse deslocamento da cadeia de acontecimentos para seus traços e seus herdeiros suscitou um retorno da disciplina histórica sobre si mesma, no interior do que poderíamos qualificar de círculo hermenêutico ou de virada historiográfica. Esse novo momento convida a seguir as metamorfoses de sentido nas mutações e sucessivos deslizamentos da escritura histórica entre o acontecimento em si e a posição presente. O historiador interroga-se sobre as diversas modalidades da fabricação e da percepção do acontecimento, baseada em sua trama textual. Pela renovação historiográfica e memorial, os historiadores assu-

mem o trabalho de luto pelo passado em si e trazem sua contribuição ao esforço reflexivo e interpretativo atual, nas ciências humanas.

O TEMPO PRESENTE

A presentificação da modernidade

Preso à globalização das informações, à aceleração de seu ritmo, o mundo contemporâneo conhece uma "extraordinária dilatação da história, um impulso do sentimento histórico de fundo" (Pierre Nora, *Écrire l'histoire du temps présent*. Paris: CNRS/IHTP, 1993. p. 45). Essa presentificação teve por efeito uma experimentação moderna da historicidade. Ela implicava numa redefinição da cadeia de acontecimentos, como abordagem de uma multiplicidade de possíveis, de situações virtuais, potenciais e não mais como cumprimento de sua fixidez. O movimento apoderou-se do tempo presente a ponto de modificar a relação moderna com o passado. A leitura histórica do acontecimento não é mais redutível a um fato estudado, mas visto em seu vestígio, situado numa sequência de acontecimentos. Todo discurso sobre um acontecimento veicula e conota uma série de acontecimentos anteriores, o que confere grande importância à trama discursiva que os reata numa colocação em intriga. Como se pode avaliar, a história do tempo presente não abrange apenas a abertura de um período novo, o mais próximo, abrindo-se ao olhar do historiador; ela é também uma história diferente, participando das orientações de um novo paradigma, que se procura na ruptura com o tempo único e linear, e tornando plural os modos de racionalidade.

Alguns argumentos apresentando obstáculos insuperáveis opõem-se à história do tempo presente. Em primeiro lugar, a vantagem da proximidade não permitiria hierarquizar, segundo uma ordem de importância relativa na massa das fontes disponíveis. Não é possível, segundo essa crítica, definir aquilo que advém do histórico, do que se vincula ao epifenômeno. Em segundo lugar, censuram-lhe utilizar um tempo truncado de seu futuro. O historiador não conhece o destino temporal dos fatos, enquanto, na maior parte das vezes, o sentido só se revela tarde demais. Em relação a isso, Paul Ricoeur chama a atenção para as dificuldades de uma configuração inscrita na perspectiva de uma distância temporal curta. Ele preconiza distinguir, no passado recente: de um lado, o tempo inacabado, o devir em curso, quando se fala no meio do vau, "o que constitui uma vantagem para certa historiografia, é o lugar considerável das previsões e antecipações na história em curso" (Paul Ricoeur, *Écrire l'histoire du temps présent*. Paris: CNRS/IHTP, 1993, p. 38) e, por outro lado, o tempo fechado, o da Segunda Guerra mundial, da descolonização, do fim do comunismo... e, em relação a isso, a data de 1989 torna-se uma data interessante de fechamento que permite configurar conjuntos inteligíveis depois do término de um ciclo. A essas vantagens acrescenta-se a lei dos trinta anos que não permite ter acesso imediato aos arquivos. É preciso ainda acrescentar a falta de recuo crítico que especifica o percurso histórico.

Uma lição de desfatalização

Contudo, a história do tempo presente também tem a capacidade de contornar vários desses in-

convenientes e vantagens, como o demonstra Robert Frank (*L'Histoire entre épistémologie et demande sociale*. Actes de l'université d'été de Blois, sept. 1993, IUFR de Créteil, Toulouse, Versailles, 1994, p. 161-169). O trabalho de investigação sobre o tempo inacabado contribui para desfatalizar a história, para tornar relativas as cadeias causais que constituíam as grades da leitura, o "pret-à-porter" do historiador. A história do tempo presente é, nesse sentido, um bom laboratório para quebrar o fatalismo causal. Em segundo lugar, mesmo se esse manejo acarreta problemas metodológicos sérios, o historiador tem chance de poder trabalhar sob controle de testemunhos do acontecimento que analisa. Ele dispõe de fontes orais que são instrumento seguro, mas elas devem ser manipuladas com prudência e distância crítica porque são "fonte sobre um tempo passado e não mais, como em numerosas fontes escritas, contemporâneas do acontecimento" (Ibid., p. 165). Esta interatividade entre o historiador confrontado com sua pesquisa de campo, à maneira do sociólogo, coloca este último em boa posição "para fazer uma história objetiva da subjetividade" (Ibid., p. 166).

Esta história do tempo presente teria contribuído para inverter a relação história/memória. A oposição tradicional entre história crítica situada no lado da ciência e uma memória originária de fontes flutuantes e, em parte, fantasmáticas está em vias de transformação. Assim como a história perde parte de sua cientificidade, a problematização da memória leva a conferir uma parte crítica à abordagem da noção de memória. As duas noções aproximaram-se e a parte das fontes orais na escritura do tempo presente torna possível uma história da memória. Essa inversão tem um valor heurístico porque permite com-

preender melhor o caráter indeterminado das possíveis aberturas para autores de um passado que foi seu presente. A história do tempo presente modifica, portanto, a relação com o passado, sua visão e seu estudo. O historiador do tempo presente inscreve a operação historiográfica na duração. Ele não limita seu objeto ao instante. Ele deve fazer prevalecer uma prática consciente de si mesma, o que interdita as ingenuidades freqüentes diante da operação histórica.

Inscrito no tempo como descontinuidade, o presente é trabalhado por aquele que deve historiá-lo pelo esforço de apreender sua presença como ausência, tal como Michel de Certeau definia a operação historiográfica. Essa dialética é difícil de realizar já que é preciso proceder a uma desintrincação voluntarista para a história do tempo presente, mais natural quando se trata de um tempo revoltoso: "A questão é saber se, por ser histórica, a história do tempo presente não pressupõe um movimento semelhante de queda na ausência, do fundo do qual o passado nos interpelaria com a força de um passado que nunca foi presente" (Paul Ricoeur, *Écrire l'histoire du temps présent*. Paris: CNRS/IHTP, 1993. p. 39). Apreende-se aqui a que ponto a história do tempo presente é animada por motivações mais profundas que as de simples acesso ao mais contemporâneo. É a procura de um sentido que guia as investigações, tanto quanto a recusa do efêmero. Um sentido que não é mais um *telos*, uma continuidade pré-construída, mas uma reação à anacronia contemporânea (Jean-Pierre Rioux, em *Questions à l'histoire des temps présents*. Bruxelles: Complexe, 1992. p. 50). A história do tempo presente diferencia-se radicalmente da história classicamente contemporânea. Ela está em busca de densidade temporal e procura escorar um tempo presente vivi-

do numa espécie de tempo sem espessura. Por sua vontade reconciliadora do descontínuo e das continuidades, a história do presente, como um encaixe constante entre passado e presente, permite um "vibrato do inacabado que bruscamente colore todo um passado, um presente pouco a pouco libertado de seu autismo" (Ibid., p. 54).

O TEMPO DA SEQUÊNCIA DOS ACONTECIMENTOS

As lições da física quântica

A atenção das ciências modernas para as noções de caos, de irreversibilidade, de fractal permitiu romper com um determinismo evolucionista e entrar numa nova forma de temporalidade que privilegia o acontecimento. Esse contexto geral nos afasta do tempo em que Braudel caçava as "lucíolas", a espuma circunstancial que ele remetia ao plano da insignificância. Nesse plano, a atualidade política responde, como em eco, à atualidade científica pela radicalidade das descontinuidades dos acontecimentos que tornam caduco todo encerramento no interior de esquemas explicativos que saturariam seu sentido. A própria idéia de processo contingente exclui a explicação e leva a seguir a trama dos acontecimentos, "cada sequência sendo, ao mesmo tempo, prolongamento e reinvenção" (STENGERS, Isabelle. *L'invention des sciences modernes*. Paris: La Découverte, 1993. p. 85). O tempo tornar-se fio condutor sobre o qual se constrói a narração do novo. Essa ligação entre a nova objetividade científica e o registro narrativo permite sair do objetivismo de

uma causação que ligava a causa e seu efeito numa relação de equivalência reversível (PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. *Entre le temps et l'éternité*. Paris: Fayard, 1988. p. 180). Essa nova temporalidade, saída das reflexões sobre as descobertas da física quântica e sobre as estruturas dissipativas de Prigogine, tem por efeito inscrever um elo orgânico entre a flecha do tempo e sua dimensão humana: "O movimento tal como o concebemos hoje dá espessura ao instante e articula-o com o futuro. Cada "estado" instantâneo é memória de um passado que só permite definir um futuro limitado pelo horizonte temporal intrínseco" (Ibid., p. 192).

Essa inserção do tempo vivido na definição do tempo dá ao presente um lugar proeminente como momento de relembração e realização das antecipações rememoradas. Ela permite pensar a unidade temporal. O acontecimento é criador de atores e, como o diz Isabelle Stengers, de herdeiros que falam em seu nome, interessados em realizar a propagação de idéias ou inovações trazidas pela descontinuidade que ele acarreta. Para seus herdeiros, o acontecimento faz diferença entre passado e futuro. Esse elo constitutivo entre o acontecimento e seus herdeiros abre o futuro da ruptura circunstancial a uma indeterminação original de seu alcance que não é mais, *a priori*, mas que fazem deles os atores que propagarão sua onda de choque. O acontecimento determina, portanto, uma nova temporalidade para os atores, suscita novas práticas. Encerrado no claustro cronológico, ele não pode ser causa pois os inventores, quer sejam Galileu, Newton, Boyle... não têm poder de explicar o que se segue. É a proliferação das práticas que eles permitiram aflorar que vai permitir medir o alcance do acontecimento que eles encarnam.

O retorno do acontecimento

Entre os historiadores e na contra-corrente da voga da longa duração, Pierre Nora anuncia, muito cedo, desde 1972, "O retorno do acontecimento" (Communications n. 18, 1972; retomado e revisto em NORA, Pierré; LE GOFF, Jacques. *Faire de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1974. t. 1, p. 210-228). Ele percebe esse "retorno" que tem o perfume desusado da antiga geração de historiadores metódicos, pelo viés dos meios de comunicação de massa. Ser é ser percebido e, por isso, os diversos meios de comunicação tornam-se senhores até deter o monopólio da produção dos acontecimentos. Pierre Nora discerne, assim, no caso Dreyfus o primeiro acontecimento no sentido moderno visto que ele deve tudo à imprensa. Caso de *mass media*, o acontecimento contemporâneo torna-se logo *mousse media* que cria, de todas as peças, uma sensibilidade da atualidade e dá a esta a sensação de historicidade. Alguns desses acontecimentos contemporâneos são percebidos auditivamente (as barricadas de Maio de 1968, o discurso de 30 de Maio do general de Gaulle), outros são ligados à imagem (a invasão de Praga, a chegada à lua da missão Apolo, a repressão na praça Tien an men...): "Os meios de comunicação de massa fizeram da história uma agressão e tornaram o acontecimento monstruoso" (Ibid., p. 215). A imediatez torna a decifração do acontecimento mais fácil porque ele chega de golpe e também mais difícil, porque ele também desaparece de repente. Essa situação paradoxal necessita, segundo Pierre Nora, um trabalho de desconstrução do acontecimento que o historiador deve efetuar para compreender como os meios de comunicação de massa produzem o acontecimento.

Uma poética da história

Esse deslocamento da cadeia de acontecimentos para seus vestígios e seus herdeiros suscitou um verdadeiro retorno da disciplina histórica sobre si mesma, no interior do que se poderia qualificar de círculo hermenêutico ou virada historiográfica. Esse novo momento convida a seguir as metamorfoses do sentido nas mutações e deslizamentos sucessivos da escritura histórica entre o próprio acontecimento e a posição presente. O historiador interroga-se, então, sobre as diversas modalidades da fabricação e da percepção do acontecimento a partir de sua trama textual. Esse movimento de revisitação do passado pela escritura histórica acompanha a exumação da memória nacional e contempla ainda o momento memorial atual. Pela renovação historiográfica e memorial, os historiadores assumem o trabalho de luto pelo passado em si e trazem sua contribuição para o esforço reflexivo e interpretativo atual, nas ciências humanas.

O acontecimento requer, portanto, um novo olhar que se assemelha à maneira pela qual Paul Valéry definia, no Collège de France, em 1937, a ciência das condutas criadoras, a poética. É esta abordagem poética da história que René Passeron preconiza, ou seja, a atenção particular à atividade criadora, como singularidade individual ou coletiva: "Quem negará que as mudanças de concepção, nas ciências (inclusive história), as artes, os costumes, as religiões, as filosofias são devidas à faísca de um acontecimento imprevisto" (René Passeron, *Espaces Temps*, n. 55/56, p. 103, 1994). Caso se acredite no prefácio de sua *História da França*, é, de fato, o clarão de julho de 1830 que suscitou em Jules Michelet sua paixão histórica em um sentido quase crístico. A faísca requisitada aqui é

aquela que provoca explosão; ela se situa do lado do risco, do desgaste temporal, do começo de uma nova aventura. Esse acontecer reabre o horizonte do futuro ao-imprevisível. Ele introduz a incerteza nas projeções e previsões: "A abertura às surpresas futuras introduz uma fresta na prospectiva" (Ibid., p. 105).

A AÇÃO SITUADA: GEORGES MEAD, KARL POPPER

Georges Mead

A tentativa de saída da falsa alternativa entre a valorização das estruturas e a valorização dos acontecimentos, deve-se, em grande parte, à descoberta de meios intelectuais que permitem ultrapassar essas falsas clivagens que, até então, inspiraram a disciplina histórica. É, especialmente, o sentido de pesquisas em curso sobre o sentido do aparecer, ligado ao domínio do agir. Uma microsociologia da ação explora esse domínio da historicidade do cotidiano. Essa abertura sobre a questão do tempo na pesquisa sociológica retoma importância quando se coloca a questão da organização da experiência cotidiana. É o caso, particularmente, do trabalho de Louis Quéré, influenciado pela obra do pragmatista americano Georges H. Mead (MEAD, G. H. *The Philosophy of the Present*. London: Open Court Pub. Co, 1932. La Salle, IH) *Present*. London: Open Court Pub. Co. 1932. La Salle, III). Essa obra lhe permite fazer o elo entre a temporalização e a organização da ação. Mead demonstra, de fato, que a natureza do passado não existe em si, mas que ela permanece fortemente tri-

butária da relação mantida com o presente. A emergência do presente suscita sempre novos passados e torna o passado totalmente relativo ao presente. Essa relativização do passado e o primado conferido ao presente em sua restituição são baseados em Mead, na noção central que é a do acontecimento.

É em torno do acontecimento em si, como ação situada, que se opera a estruturação do tempo. O acontecimento, por sua descontinuidade até mesmo em relação ao que o precede, obriga à distinção e à articulação das noções do passado e do futuro. A perspectiva pragmática de Georges Mead leva a enxergar essa temporalização como um componente essencial da ação. Mead dá como exemplo o que poderia representar a evocação de nossa infância tal como ela pôde ser vivida, não como passado relativo ao nosso presente, mas como passado amputado de seu futuro. Isso não teria nenhum interesse além do exótico. Essa aporia demonstra que a realidade do que são passado, presente e futuro são dimensões praxeológicas para designar a implicação na ação.

Uma hermenêutica da experiência humana

A segunda fonte de inspiração para essa ênfase no fluxo dos acontecimentos é a hermenêutica, na medida em que ela coloca o acento sobre o caráter eminentemente histórico da experiência humana: "O tempo não é mais esse abismo que é preciso franquear porque ele separa e afasta: ele é, na realidade, o fundamento e o sustentáculo do processo (*Geschehen*) em que o presente tem suas raízes. A distância temporal não é mais obstáculo a ser ultrapassado... Na realidade, importa ver, na distância temporal, uma possibilidade positiva e produtiva dada à compreensão" (GA-

DAMER, Hans Georg. *Vérité et Méthode*. Paris: Seuil, 1976. p. 137). Ao contrário da concepção objetivista, é o fato de pertencer a uma tradição que torna possível a compreensão e não a simples postura cientista objetivante. Aliás, o trabalho hermenêutico não vê a distância histórica como vantagem, mas, ao contrário, como um instrumento que facilita o conhecimento histórico pois permite, graças ao trabalho de decifração e interpretação daquilo que aconteceu entre o acontecimento em si mesmo e o presente a partir do qual ele é estudado, enriquecer nossa compreensão.

Uma outra dimensão sugestiva da hermenêutica é sua atenção particular à linguagem, a uma semântica da ação: "A tradição não é simplesmente alguma coisa que acontece [...] ela é linguagem" (Ibid., p. 203). A parte linguageira da experiência não é redutível ao domínio das representações; ela é parte integrante e constitutiva da realidade e fator de historicidade. Os conceitos sociais e políticos incorporam uma dimensão temporal. O desvelamento do sentido só ocorre progressivamente, no fio do tempo que lhe confere uma identidade em gestação. Não há, portanto, um sentido do acontecimento, que seria dado, de uma vez por todas, quando ele ocorre. Em segundo lugar, o fenômeno da comunicação, de "palavra operante" como o diz Merleau-Ponty, é, essencialmente, um fenômeno de temporalização.

A crise do fundacionismo na sociedade moderna foi analisada por Max Weber cujo diagnóstico leva a constatar a perda do sentido comum, o desencantamento de um mundo de valores plurais, que perdeu a fonte religiosa que fundava sua autoridade política. A atomização e a individualização progridem junto com a racionalização que desfaz a magia, dessacraliza as imagens religiosas do mundo. Resultou disso uma per-

da de substância e de compreensão das representações. Essa constatação weberiana não implica, inelutavelmente, o diagnóstico que foi feito da conjuntura atual como era do vazio (LIPOVETSKY, Gilles. *L'Ère du vide*. Paris: Gallimard, 1983). Pode-se, ao contrário, considerar, como Jean-Marc Ferry, que esse trabalho de dissolver a Razão leva a uma elaboração reflexiva que formaliza a Razão sem ser, contudo, sinônimo de vacuidade. O sentido é menos visível, menos substancial, palpável e tangível, mas isso não quer dizer que ele seja vazio. O sentido deve ser reapreendido, segundo Ferry, graças a um "colocar em situação" contextual. Ele apela, portanto, às fontes da pragmática. A formação do sentido comum, de processos de inteligência e de intercompreensão definem a singularidade das situações segundo o processo comunicacional. É reconhecendo a contextualidade das fontes de sentido, as cadeias de pertinência que permitem compreender a situação que se pode restituir o sentido de uma ação. São esses procedimentos que, mais além de seu caráter formal, são portadores de um senso comum substancial (cf. FERRY, Jean-Marc. *Les Puissances de l'expérience*. Paris: Cerf, 1992. t. 1, Le Sujet et le Verbe; t. 2, Les Ordres de la reconnaissance).

Uma crítica radical do positivismo: Karl Popper

Como dizia Raymond Aron: "É preciso dar ao passado a incerteza do futuro". Essa desfatalização leva o historiador a voltar a situações singulares para tentar explicá-las sem pressupor um determinismo *a priori*. É o percurso preconizado pelo filósofo Alain Boyer. Ele expõe uma crítica radical do positivismo a partir das obras de Weber e de Popper, segundo vários eixos. Em

primeiro lugar, e opostamente ao positivismo, ele considera que o que não é científico não é, contudo, desprovido de sentido e que a realidade observável não abrange todo o real, tecido com zonas de sombras. Ao modelo indutivista do positivismo, Alain Boyer opõe a hipótese popperiana do primado da teoria sobre a experiência que mantém um papel crucial: o de pôr à prova as hipóteses (cf. BOYER, Alain. *Introduction à la lecture de Popper*. Paris: Presses de l'ENS, 1994). O único ponto de acordo entre as posições de Popper e do positivismo situa-se na defesa de uma epistemologia comum das ciências.

O que Alain Boyer retém da análise de Popper, em matéria de narração dos acontecimentos, é sua atenção à lógica das situações. O historiador deve colocar o problema da natureza do entorno dos problemas dos agentes num dado momento, o que permite elaborar hipóteses explicativas das ações, em função das tentativas de solução exigidas. "A análise situacional fixa-se como objetivo a explicação do comportamento humano como conjunto de tentativas de solução de problemas" (BOYER, Alain. *L'Explication historique*. Paris: PUL, 1992. p. 171). Essa análise situacional apresenta-se como uma ecologia generalizada, tendo por objetivo construir uma teoria das decisões. Ela pressupõe postular que os agentes se determinem de forma racional, não que sua ação remeta à Razão, mas simplesmente, que ela "é dirigida para um fim" (Ibid., p. 175). A noção de situação não funciona como determinismo; ela não remete à fixidez. Assim, a mesma montanha será percebida diferentemente, e mesmo contraditoriamente, pelo turista, pelo alpinista, o militar e o agricultor. Aliás, as coerções situacionais são mais ou menos fortes sobre a ação humana. Quanto mais a sociedade é aberta, como o demons-

trou Popper, mais as disposições individuais podem desdobrar-se no interior de um grande campo de possíveis (cf. POPPER, Karl. *La Société ouverte et ses ennemis*. Paris: Seuil, 1979. 2 t.). Essa indeterminação é essencial para pensar vários possíveis na escolha dos agentes da história: "Explicar uma situação histórica significa mostrar suas potencialidades e explicar por que as disposições dos agentes conduziram-nos a agir de tal forma que certas conseqüências dessas ações transformaram a situação de uma forma que eles não podiam prever" (BOYER, Alain. *L'Explication historique*. Paris: PUL, 1992. p. 182). A abordagem popperiana recusa qualquer teodicéia ou sociodicéia, portanto, qualquer forma de historicismo que pressuporia o desdobramento no tempo das leis históricas. Popper visa, aqui, a uma concepção essencialista da explicação histórica segundo a qual o historiador poderia conseguir "descrições auto-explicativas de uma essência" (POPPER, Karl. *La Connaissance objective*. Paris: Aubier, 1991). A essas leis que pretendem subsumir as situações históricas, Alain Boyer substitui uma atenção à negligenciada noção de intencionalidade.

A questão da racionalidade individual

Os trabalhos de Jon Elster (*Le Laboureur et ses enfants*. Paris: Minuit, 1987) e de Philippe Van Parijs. (*Le Modèle économique et ses rivaux*. Paris: Droz, 1990), nesse sentido, permitem colocar a questão complexa da racionalidade individual, da intencionalidade. É o espaço dos possíveis que convém encontrar, no passado, para esclarecer as razões que conduziram a esta ou aquela direção escolhida. As coerções que pesam sobre a ação, prendem-se, de início, à situação que a torna possível, ou não, é a coerção estrutural. Em segun-

do lugar, as regras, as normas ou convenções orientam as escolhas dos atores. A sociologia de Elster e de Van Parijs oferece o interesse de introduzir um terceiro filtro, o da escolha racional, da motivação própria aos atores. O horizonte intencional permite levar em conta a noção de efeito inesperado e evitar, assim, o obstáculo do psicologismo. Encontra-se, nesse nível, a função que Popper confere à ciência social teórica que teria, como primeiro objetivo, "determinar as repercussões sociais não intencionais das ações humanas intencionais" (POPPER, Karl. *Conjectures et Réfutations*. Paris: Payot, 1985). Pode-se, de fato, multiplicar o caso de efeitos inesperados. Como o das antecipações auto-realizadoras. Merton, em 1936, já demonstrava como a atitude dos sindicatos americanos, impedindo o ingresso dos trabalhadores negros, sob o pretexto que eles tinham tendência a furar as greves, teve o efeito perverso que, sem trabalho, esses trabalhadores negros tornaram-se, efetivamente, o que os sindicatos queriam evitar. É a mais célebre antecipação auto-realizadora. Popper tem um nome mais bonito para isso: "efeito Édipo".

Pode-se também ter, mais frequentemente, o que se chama efeito-Cournot, isto é, o encontro fortuito de várias séries causais independentes que provocam um efeito inesperado. Esse tipo de acaso decorre de uma abordagem puramente descritiva porque só se pode constatar o fato contingente sem poder associá-lo a algum sistema causal ou razão humana para explicá-lo.

A dupla acontecimento/situação é, portanto, fundamental nesta nova configuração, mediatizada pelos indivíduos que dão sentido aos acontecimentos ao mesmo tempo que os suscitam. Essa reconstrução em ato desloca o centro de gravidade da sub-

jetividade para a intersubjetividade e nos convida a avaliar a virada pragmática na apreensão da noção de historicidade.

O TEMPO HISTÓRICO DESGASTADO EM WALTER BENJAMIN

O paradigma estético

A concepção descontinuista da historicidade, privilegiando o caráter irreduzível do acontecimento leva ao questionamento da Razão histórica completando-se segundo um eixo orientado. Hoje, a atenção à narração dos acontecimentos faz eco à reflexão desenvolvida na Alemanha, nos anos vinte, por Franz Rosenzweig, Walter Benjamin e Gershom Sholem, com sua idéia de um tempo atual descontínuo, saído do continuísmo progressivo e da idéia de causalidade. Eles têm em comum, como o demonstra Stéphane Mosès, o passar "de um tempo da necessidade a um tempo de possíveis" (MOSÈS, Stéphane. *L'Ange de l'histoire*. Paris: Seuil, 1992. p. 23). O messianismo judeu, próprio desses três autores, presos às inconveniências da experiência direta de seu tempo, escapa ao finalismo para privilegiar os desgastes da história. O paradigma estético serve a Walter Benjamin para definir, entre os diversos momentos do tempo, "um elo que não seja uma relação de causalidade" (Ibid., p. 122). Com base numa temporalidade descontínua, o sentido desvela-se num trabalho hermenêutico fortemente tributário da instância do presente que se encontra em situação prevalente, verdadeiramente constitutiva do passado. Só depois do acontecido, no

vestígio, é que se pode apreender um sentido que não é um *a priori*: "O modelo estético da história questiona os postulados básicos do historicismo: continuidade do tempo histórico, causalidade segundo o encaideamento dos fatos do passado para o presente e do presente para o futuro" (Ibid., p. 126).

Todo acontecimento é, segundo Benjamin, um choque, um trauma, em sua irreversibilidade. A tradição, incorporando os acontecimentos numa lógica contínua, tem tendência a apagar as asperezas e a torná-las naturais. Uma data, em si mesma, é apenas um dado vazio que é preciso preencher: "É preciso *animá-la* com o auxílio de um saber que não é conhecimento, mas reconhecimento e rememoração e que, de certa maneira, denomina-se memória" (PROUST, François. *L'Histoire à contretemps*. Paris: Cerf, 1994. Livre de poche, 1999, p. 29). Escrever a história torna-se, então "dar sua fisionomia às datas" (BENJAMIN. *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*. Paris: Payot, 1982. p. 216).

A maior contribuição de Benjamin, quanto à definição de um novo regime de historicidade, situa-se em sua maneira de não considerar a relação entre passado e presente como simples relação de sucessividade. O passado é contemporâneo do presente: "Passado e presente superpõem-se, não se justapõem. Eles são simultâneos e não contíguos" (PROUST, François. *L'Histoire à contretemps*. Paris: Cerf, 1994. Livre de poche, 1999, p. 36). Mas, diferente de Heidegger, que é todo voltado para o futuro, Benjamin pretende responder às expectativas não verificadas de um passado de sofrimento no interior do presente, vigilante para tornar possível uma atualização do esquecido (cf. CHESNEAUX, Jean. *Habiter le temps*. Paris: Bayard, 1996). A história não tem, portanto, uma relação de

causas e efeitos: "Identificar a trama histórica a um simples nó causal redundaria em desencaminhar-se. Isso porque ela é de natureza dialética, os fios podem ficar perdidos durante séculos e encontrar-se enlaçados, bruscamente, discretamente, pelo curso atual da história" (Benjamin, citado por PROUST, Françoise. *L'Histoire à contretemps*. Paris: Cerf, 1994. Livre de poche, 1999, p. 46-47).

Demasiado tarde

A história se faz, portanto, como o perceberam os psicanalistas, no depois, num futuro anterior. Esse passado volta e assombra o espaço dos vivos e é sobre o modo da queixa que o sentido tenta expressar-se no presente e necessita possuir a arte do presente que é uma arte do *contratempo*: "Porque primeiro é preciso seguir a linha do tempo, acompanhá-la até a dolorosa eclosão final e, chegando o último momento, sair de sua longa paciência e sua grande desconfiança, arrancar do tempo outras possibilidades, entreabrir uma porta" (PROUST, Françoise. *L'Histoire à contretemps*. Paris: Cerf, 1994. Livre de poche, 1999, p. 169). O historiador tem poder de dar o nome secreto de experiências humanas abortadas. Ele tem o poder significativo de nomear e escreve, portanto, para salvar nomes do esquecimento "O relato histórico não salva os nomes, ele dá os nomes que salvam" (Ibid., p. 232).

Esse aporte criacionista da história implica colocar em causa a distância instituída por grande parte das tradições historiográficas entre um passado morto e o historiador encarregado de torná-lo objetivo. Ao contrário, a história existe para ser recriada e o historiador é o mediador dessa re-criação. Ela se realiza no trabalho do hermenêuta que lê o real como uma escritura cujo sentido desloca-se ao longo do tempo, em

função das diversas fases de atualização. O objeto da história é, então, construção sempre reaberta por sua escritura. A história é, primeiro, narração de acontecimentos enquanto inscrição num presente que lhe confere uma atualidade sempre nova, porque situada numa configuração singular.

Walter Benjamin já se opunha ao historicismo enquanto transposição de um modelo emprestado à causalidade mecânica na qual a causa de um efeito é procurada na posição de anterioridade imediata da cadeia temporal. Benjamin substitui esse modelo cientista por "um modelo hermenêutico, tendendo para a interpretação dos acontecimentos, isto é, para iluminar seu sentido" (MOSÈS, Stéphane. *L'Ange de l'histoire*. Paris: Seuil, 1992. p. 161).

O CARNAVAL DA HISTÓRIA: NIETZSCHE

As feridas narcísicas

No século 19, no coração do século da história ocidental triunfante, um filósofo ressentido, com intensidade, seus impasses: Nietzsche. O racionalismo corrói, curiosamente, o leito de um Estado despótico. A unidade alemã realiza-se, mas ao preço de um Estado prussiano, militarizado e agressivo. Nietzsche escreve então *Considerações inaturais* (1873-74) sobre os perigos da história em suas duas acepções de historicidade (*Geschichte*) e de conhecimento do devir histórico. Nietzsche teoriza o suicídio da história ocidental e a morte do *homo historicus*. Ele opõe à teodicéia que leva à criação do mais frio "dos monstros frios" (o Estado), a apologia dos valores plurais, locais e presentes. Ele prega a refundação de uma Europa abastardada por misturas sucessivas

de raças e por sua mensagem universalizante desfigurada por uma espécie radical de historicidade. Nesse século 19, acontece também o momento em que Darwin revela a origem simiesca da espécie humana. A perspectiva antropocêntrica, o pensamento metafísico são colocados à prova pelas descobertas científicas.

O discurso niilista de Nietzsche pode, então, expandir-se e opor-se à perspectiva das Luzes triunfantes. Essa ferida narcísica acrescenta-se à revelação cópérnico-galileica segundo a qual a Terra não está no centro do Universo, para revolucionar a metafísica ocidental. O desenvolvimento da razão resulta em seu avesso, na tomada de consciência de um não-sentido, da relatividade, da relativização da própria figura do homem. Nietzsche demite a história como a dialética da razão. Um profundo pessimismo anima a filosofia nietzschiana que se apresenta como o fim da filosofia: "Parece que tudo retorna ao caos, que o antigo se perde, que o novo não vale nada e enfraquece cada vez mais" (NIETZSCHE. *Humain trop humain* 1, 1878. Paris: Gallimard, 1968. p. 225). Essa razão que permite descentrar o homem ainda alimenta, para Nietzsche, a ilusão de sua onipotência, ela se consola, cada vez mais, com as feridas que provoca.

Uma crítica radical das Luzes

Nietzsche denuncia o caráter brutal e violento da filosofia das Luzes, que desemboca na Revolução francesa. Toda oscilação, toda ruptura revolucionária só pode fazer surgir a imagem da barbárie. "Não é Voltaire, com sua natureza equilibrada, mas Rousseau, suas loucuras e suas meias-mentiras passionais, que suscitaram esse espírito otimista da revolução contra a qual eu lanço o apelo: "Esmagai o infame!" (Ibid., p. 327).

Aqui, Nietzsche faz-se defensor das Luzes moderadas, progressivas, contra as Luzes radicais, as que se abrem para o cumprimento da revolução. Mas, no essencial, a obra de Nietzsche edifica-se na crítica radical das Luzes.

Se há um sentido de história, é aquele que leva, inexoravelmente, para o declínio. Para Nietzsche, a consciência está sufocada pela história, da qual é preciso libertar-se para julgar o presente: "Ele despede a dialética da razão" (HABERMAS, Jürgen. *Le Discours philosophique de la modernité*. Paris: Gallimard, 1988. p. 105). Atrás das pretensões à universalidade das Luzes, Nietzsche percebe as lógicas imanentes e dissimuladas da vontade de poder. O futuro é não-sentido ou antes o aprendizado do trágico das coisas que é a própria essência das coisas: "A história é, entre nós, uma teologia camuflada" (NIETZSCHE. *Considérations inactuelles*, 2, 1876. Paris: Aubier, p. 327). Evidentemente, o não-sentido conduz o homem à impotência, ao niilismo, assumido pela elite aristocrática, a dos fortes, e ela torna caduca qualquer ilusão de ação humana.

O espírito de racionalização do homem é apreendido em continuidade com o espírito religioso. A razão substituiria Deus, numa ilusão similar. O esforço de domínio humano é, portanto, derisorio. Nietzsche remonta o declínio da Humanidade às origens do pensamento grego, a Sócrates que aparece em *Ecce Homo*, como o próprio sintoma da decadência. O instinto é a *hubris* dionisíaca são opostos à ética socrática que, mais tarde, seria substituída pela moral religiosa para rechaçar as pulsões vitais. Toda a história da civilização desenvolve-se, portanto, segundo a lógica infernal de uma razão castradora e de uma moral mistificadora. Quanto à filosofia, ela deve reencontrar a pulsão criadora oculta sob a máscara da civilização. Nietzsche preconiza o esquecimento para

desprender-se do ilusório e da mistificação: "É possível viver quase sem lembrar e viver feliz, como o demônio do animal. Mas é impossível viver sem esquecer" (Ibid., p. 207).

Abater os ídolos

Nietzsche denuncia a divinização do homem que substitui a religião na época das Luzes e que prossegue nesse século 19. Se Deus não existe mais, pode-se referir uma natureza humana imutável como *aeterna veritas*, como medida de todas as coisas. Nietzsche deduz desse relativismo, um niilismo radical. O julgamento moral não é mais possível, em nome de quê ele pretende erigir-se em norma? "Que a virtude durma, ela acordará mais fresca" (NIETZSCHE. *Humain, trop humain* 1, 1878. Paris: Gallimard, 1968. p. 95). O julgamento ético pressupõe uma liberdade de agir, um nível de responsabilidade que o homem não possui mais. Não há outro critério senão aquele que o indivíduo acredita bom em tal circunstância específica, todo o resto é apenas escola de sujeição do sujeito: "A irresponsabilidade total do homem, tanto em relação a seus atos quanto a seu ser, é a gota mais amarga que o homem culto deve engolir" (Ibid., p. 112). Nietzsche prende-se ao humanismo como doutrina que confere ao homem o papel central de sujeito como ser pleno, sede da evidência da consciência de si. Ele traduz aqui a impossibilidade de apoiar-se, com a morte de Deus, sobre qualquer fundamento transcendental.

Nietzsche privilegia a língua que deve ser libertada da sujeição pelo imperativo da verdade. A genealogia nietzschiana deve desenvolver uma nova abordagem de temporalidade e da relação com a verdade.

Ela se dá como completa oposição à abordagem platônica, opondo à reminiscência/reconhecimento o uso destruidor da realidade; à tradição: o uso de irrealização e dissociativo das identidades; e à história-conhecimento: ela substitui pela destruição da verdade: "A genealogia é a história como carnaval concertado" (FOUCAULT, Michel. *Hommage à Hyppolite*. Paris: PUF, 1971. p. 168). A procura de verdades é duplamente inacessível. De uma parte, as verdades estão nubladas por metáforas, metonímias, antropomorfismos, a tal ponto que parecem estáveis, simples valores de troca dos quais foi esquecido o valor de uso. O segundo termo da ilusão encontra-se na ficção do Cogito: "Não existe mais ninguém tão inocente para ainda colocar, à maneira de Descartes, o sujeito "Eu" como condição do "penso" (NIETZSCHE. *La Volonté de puissance*. Paris: Gallimard, [1948]. t. 1, p. 79, 141). O Cogito aparece para Nietzsche como o modelo dos enunciados metafísicos, a hipótese do sujeito fictício do qual ele analisa a polissemia.

A genealogia valoriza o espaço do signo que deve ser retraçado num desvelamento do discurso unitário metafísico. O sentido encontra-se aí atrás da opacidade do texto, sempre negado. É preciso, portanto, depois de ter desconstruído as máscaras carnavalescas, reconstruir as cadeias significantes ininterruptas das interpretações que não se dão em continuidade mas, ao contrário, a partir das discontinuidades, sintomas, faltas. O percurso genealógico privilegia o outro lado do dizer, a face oculta dos significados, ela se define como um jogo de deslocamento para desinvestir, desimplicar as camadas estratificadas dos signos de seu conteúdo metafísico. São antes as condições do discurso que seu conteúdo que ela quer restituir.

O TEMPO LONGO CONFIGURADO: NORBERT ELIAS

O tempo é uma dimensão essencial para Norbert Elias (1897-1990) a tal ponto que ele lhe consagra uma obra, em 1984, *Sobre o tempo*. Sua tese consiste em recusar a abordagem transcendental do tempo para reancorar o tempo no interior da experiência social: "A experiência humana do que chamamos 'tempo' modificou-se ao longo do passado e continua, em nossos dias, a se modificar de maneira não histórica ou contingente mas estruturada, orientada e, como tal, suscetível de ser explicada" (ELIAS, Norbert. *Du temps*. Paris: Fayard, 1966. p. 44).

Dessubstancializar a relação com o tempo

Como ressalta Nathalie Heinich, trata-se de pensar a relação com o tempo, não mais em termos de categorias substanciais mas de processos e de funções (cf. HEINICH, Nathalie. *La Sociologie de Norbert Elias*. Paris: La Découverte, 1997. p. 58). O tempo não é uma coisa e, quanto a isso, Norbert Elias critica a concepção do "senso comum", um tempo espontaneamente substancial. O tempo é, segundo Elias, uma atividade e quando uma sociedade não tem instrumentos capazes de mensurá-lo, "essa experiência do tempo faz falta" (ELIAS, Norbert. *Du temps*. Paris: Fayard, 1966. p. 47). Elias faz-se crítico da tradição filosófica da qual ele contesta o caráter aporético por ter, seguindo o modelo cartesiano, isolado o indivíduo e colocado-o no centro do mundo como ser social. Esse ponto de vista, aparentemente subjetivo, leva a tornar absolutas as categorias transcendentais

enquanto que, segundo Elias, apenas uma concepção relacional pode dar conta da experiência temporal, pois sociedade e natureza não são exteriores em relação ao sujeito. Ele pretende, assim, o que ele próprio qualifica de "revolução copernicana", graças a uma "visão global das interrelações" (HEINICH, Nathalie. *La Sociologie de Norbert Elias*. Paris: La Découverte, 1977. p. 64).

Elias tentou ultrapassar a falsa alternativa entre sujeito e estrutura e evitar a redução da noção de situação ao conjunto das relações percebidas, conhecidas e utilizadas, conscientemente, pelos atores sociais, como no paradigma interacionista. O interesse de um pensamento como o de Elias é a iniciação das interdependências há longa distância, não necessariamente perceptíveis nem manipuláveis pelos indivíduos e, conseqüentemente, que os fazem ser o que são.

O conceito de configuração

Seu conceito central de configuração deixa aparecer processos de recomposições complexos a partir dos elementos das configurações anteriores. Ele permite, ao mesmo tempo, pensar em termos de continuidade e descontinuidade e, aliás, oferece a possibilidade de os indivíduos apreenderem a dialética de incorporações das exigências, o modo de individuação no interior da configuração específica que engaja todos os níveis da situação histórica: "A referência a uma obra como a de Elias tem uma dupla função, de um lado, ela propõe modelos de inteligibilidade mais dinâmicos, menos congelados... A segunda função é propor um esquema, talvez discutível, da evolução das sociedades ocidentais, da Idade Média ao século 20, centrando-o em torno da cons-

trução do Estado e da transformação das categorias psíquicas" (Roger Chartier, *Espaces Temps*, n. 53/54, p. 49, 1993).

A reintrodução do campo dos múltiplos possíveis oferecidos pelas configurações sociais permite, portanto, evitar a alternativa entre o postulado de uma liberdade absoluta do homem e a de uma determinação causal estrita. Ela permite pensar o vínculo social, a liberdade individual sobre o fundo de cadeias interdependentes que ligam o indivíduo a seus semelhantes. A insatisfação diante de uma "história em migalhas" e a preocupação atual de reglobalizar, assim como renovadas interrogações sobre a política podem encontrar, em Elias, soluções factuais e metodológicas, graças ao aspecto globalizante de suas configurações e a sua abordagem dinâmica quanto ao transbordamento do poder do Estado sobre o social. A análise dos fenômenos de assimilação, os aportes de um método comparatista inscrito na duração são, em Elias, preciosas orientações para a história social que pode fazer sua a asserção segundo a qual "o indivíduo é, ao mesmo tempo, a moeda e o ferro que a cunha" (ELIAS, Norbert. *La Société des individus*. Paris: Fayard, 1991. p. 97), significando assim que todo homem carrega a marca indelével do social.

A curialização

Com *A curialização dos costumes e A dinâmica do Ocidente*, Elias propõe uma análise histórica global da sociedade ocidental, com sua propensão a tornar-se uma sociedade cada vez mais controlada que rejeita, na intimidade do privado, todas as expressões da emoção corporal, substituindo-as pelo respeito a regras de

conduta cada vez mais controladas. Longe de contentar-se com uma simples descrição, Elias empenha-se em dar explicações a esse fenômeno e valoriza a dinâmica das relações entre categorias sociais nas inflexões comportamentais. O que ele nomeia de "curialização" da aristocracia desempenha papel essencial como formação de um modelo que logo se difunde para o conjunto da sociedade. É, portanto, o Estado que, entre os séculos 12 e 18, realiza o exercício da violência e constitui o processo de civilização que permite uma pacificação do espaço social e a transformação dos afetos por um controle mais estrito. A civilização, tal como Elias a concebe, é, portanto, totalmente dirigida para a interiorização das coerções e para o autocontrole das pulsões.

Certos críticos viram, nessa visão da história, uma forma de evolucionismo que postula uma coerência constituindo-se ao longo do tempo: "Essa complexidade crescente é acompanhada por uma transformação da economia psíquica, marcada pelo espaço dilatado das coerções interiorizadas. Esses dois processos solidários e indissolúveis, psíquico e social, têm uma direção e uma orientação gerais" (Catherine Colliot-Thélène, em GARRIGOU, Alain; LACROIX, Bernard (Dir.). *Norbert Elias, la politique et l'histoire*. Paris: La Découverte, 1997. p. 68). Apesar dessa fixação de Elias no evolucionismo do século 19, sua obra, pela primazia que confere às noções de interdependência funcional e de configurações mutantes em função de processos circulares de relações, oferece um modelo de análise sugestivo por sua capacidade de romper com a idéia de causalidade linear e mecânica.

A DESCONTINUIDADE DOS EPISTEMAS DE MICHEL FOUCAULT

A filiação nietzschiana

A filiação nietzschiana é evidente e reivindicada como tal por Foucault: "Eu sou simplesmente nietzschiano" (FOUCAULT, Michel. *Les Nouvelles Littéraires*, 28 jun. 1984). Foucault escreve desde o âmago do pensamento de Nietzsche até a metáfora da figura do homem que se apaga no fim da obra *As palavras e as coisas*. Ele opera a mesma desconstrução do sujeito para substituir-lhe o projeto de uma genealogia: "Tudo já é interpretação" (FOUCAULT, Michel. *Actes du Colloque de Royaumont: Nietzsche, Freud, Marx*, 1964. Paris: Minuit, 1967. p. 189). Escavador de *bas-fonds*, à maneira de Nietzsche, Foucault exuma os esquecidos da história e decifra, por trás do progresso das Luzes, os avanços de uma sociedade disciplinadora oculta pelo domínio de um discurso político-jurídico liberador. A loucura foi assim rejeitada pelo desenvolvimento da razão, de uma cultura ocidental que vacila no coração do século 20. O ensino nietzschiano é plenamente assumido por Foucault com a dissolução da figura do homem, apreendida como simples passagem fugitiva entre dois modos de ver da linguagem: "Mais que a morte de Deus [...] o que anuncia o pensamento de Nietzsche é o fim de seu assassinato, é o estilhaçamento do rosto do homem" (FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1966. p. 396-397). Ele retira disso o primado de uma filologia, de um estudo discursivo, em prosa anunciada por Nietzsche e já retomada por Mallarmé. Nietzsche, aos olhos de Foucault, teria representado o

primeiro desenraizamento da antropologia cujo naufrágio anuncia "a iminência da morte do homem" (Ibid., p. 353). A genealogia nietzschiana inspira, assim, um trabalho que se enraíza não na investigação impossível das origens, mas numa atualidade, no presente histórico. Ele não procura apreender as continuidades que se anunciam enunciando nosso mundo, mas, ao contrário, ele aponta as descontinuidades, as oscilações dos *epistemas*. O saber histórico tem por eficácia problematizar, procurar as constâncias, o jogo consolador dos reconhecimentos.

Mesmo se ele não vê contradição entre esses grandes solavancos da história fria e sua própria concepção epistemológica em favor de uma concepção descontinuista da história das ciências, emprestada a Bachelard e a Canguilhem, Michel Foucault contribuiu muito para o retorno da narração dos acontecimentos. Sua crítica radical de qualquer temporalidade continuista, de qualquer absolutização e naturalização dos valores permitiu desenvolver uma atenção às cesuras próprias ao espaço discursivo entre *epistemas* separados por linhas de fendas que não mais permitem recobrir as falsas constâncias ou permanências ilusórias: "É preciso despedaçar o que permitia o jogo constante dos reconhecimentos" (FOUCAULT, Michel. *Hommage à Hyppolite*. Paris: PUF, 1971. p. 160). Michel Foucault dizia-se um positivista "feliz", praticando a linha nietzschiana de pesquisa em termos de causalidade ou de origem e, ao contrário de Nietzsche, apegando-se às descontinuidades, ao descritivo das positivities materiais, à singularidade do acontecimento: "A história efetiva faz ressurgir o acontecimento naquilo que ele pode ter de único e de contundente" (Ibid., p. 161).

A crítica radical do humanismo

As palavras e as coisas de Foucault situam-se, sobretudo, na filiação do trabalho de Georges Canguilhem. De forma semelhante, Foucault vê aí a história científica a partir das descontinuidades e da desconstrução nietzschiana das disciplinas estabelecidas. Essa base nietzschiana do percurso de Foucault já se encontra na rejeição radical do humanismo. O homem-sujeito de sua história, agindo, consciente de sua ação, desaparecera. Sua figura só aparece em data recente e sua descoberta anuncia seu fim próximo. Sua situação central no pensamento ocidental é apenas ilusão dissipada pelos múltiplos condicionamentos que ele sofreu.

O homem é, então, descentrado, naufragado na periferia das coisas, das influências, até perder-se na espuma dos dias: "O homem [...], sem dúvida, é apenas uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra em nosso saber" (FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1966. p. 15). Foucault dedica-se, pois, a historicizar o aparecimento dessa ilusão que seria o homem e que só nasceria para este mundo no século 19. O que existia na era grega eram os deuses, a natureza, o cosmos, não havia lugar para o pensamento sobre o sujeito responsável. Na problemática platônica, a falta é atribuída a um erro de julgamento, à ignorância e não à responsabilidade individual.

Da mesma forma, no *episteme* clássico, o homem não tem nenhum lugar. Nem o humanismo do Renascimento nem o racionalismo dos clássicos puderam pensar o homem. Foi preciso esperar uma falha na configuração do saber para que o homem ocupasse o centro do campo do saber. Depois, a cultura ocidental é aquela que concedeu a melhor parte ao ho-

mem. Ele aparece numa situação central, a do rei da criação, referente absoluto de todas as coisas. Essa fetichização aparece especialmente, sob uma forma filosófica, com o *ego* cartesiano que introduziu o sujeito como substância, receptáculo de verdades. Ela investe o problema do erro e da falta tal como funcionava na Antigüidade e ainda na escolástica medieval. Contudo, como ressalta Foucault, depois de Freud, esse homem conheceu, na história do pensamento ocidental, grandes ferimentos narcísicos. Copérnico descobrindo que a Terra não é o centro do universo revoluciona o campo do pensamento e desloca a soberania primitiva do homem. Darwin, descobrindo em seguida que quase ao lado do homem está o macaco, submerge o homem em um ponto, num tempo biológico que o ultrapassa. Depois, Freud descobre que o homem não pode conhecer-se sozinho, que ele não é plenamente consciente e conduz-se sob a determinação de um inconsciente ao qual ele não tem acesso e que, contudo, torna-inteligível seus fatos e seus gestos.

Assim, por etapas, o homem encontrou-se desprovido de seus atributos, mas ele reapropriou-se dessas rupturas no campo do saber para fazer delas outros tantos instrumentos de restituição de seu reino. Ele apareceu assim, no século 19, em sua nudez, na confluência de três formas de saber, como objeto concreto, perceptível, com o aparecimento da filologia de Propp, de uma economia política com Smith e Ricardo, de uma biologia, com Lamarck e Cuvier. Aparecia então a figura singular de um sujeito vivendo, falando e trabalhando. O homem teria nascido, portanto, desta tripla resultante, ocupando o lugar central desses novos saberes, figura obrigatória desses dispositivos de conhecimento, seu significado comum. Ele pôde então reinstalar-se numa posição so-

berana em relação à natureza. A astronomia permitiu a física, a biologia permitiu a medicina, o inconsciente permitiu a psicanálise. Mas essa soberania, para Foucault, é muito recente, ilusória e votada ao desaparecimento. Sobre as pegadas de Freud que descobriu o inconsciente das práticas do indivíduo e de Lévi-Strauss que se dedica ao inconsciente das práticas coletivas das sociedades, Foucault vai à procura do inconsciente das ciências que se crêm habitadas por nossas consciências, as ciências humanas.

Uma outra temporalidade, própria à dissolução do homem

Esse descentramento do homem, ou sua dissolução, determina uma outra relação com a temporalidade, a historicidade: sua pluralização e sua imobilização, assim como o deslocamento do olhar sobre as condições exteriores que as práticas humanas determinam: "A história do homem seria uma espécie de modulação comum às mudanças nas condições de vida (climás, fecundidade do solo, modos de cultura, exploração das riquezas), às transformações da economia (e por via de consequência, da sociedade e das instituições) e na sucessão das formas e usos da língua? Mas o próprio homem não é histórico: aliás, o tempo lhe vem de si mesmo" (FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1966. p. 380).

O homem sofre, portanto, temporalidades múltiplas que lhe escapam; ele não pode, nesse contexto, ser sujeito mas apenas objeto de puros acontecimentos exteriores a ele. A consciência é então o horizonte morto do pensamento. O impensado não deve ser procurado no fundo da consciência humana, ele é o Outro em relação ao homem, ao mesmo tempo nele e

fora dele, ao lado dele, irredutível e inapreensível: "em uma dualidade sem recurso" (Ibid., p. 337). O homem articula-se sobre o já-começado da vida, do trabalho e da linguagem e encontra fechadas as vias de acesso ao que seria sua origem, seu advento.

Para Foucault, a modernidade situa-se no reconhecimento dessa impotência e da ilusão inerente à teologia do homem do cógito cartesiano. Depois de ter descido o herói e o fetiche de nossa cultura de seu pedestal, Foucault prende-se ao historicismo, à história como totalidade, como referente contínuo. A história foucauldiana não é mais descrição de uma evolução, noção emprestada à biologia, nem o resgate de um progresso, noção ético-moral, mas a análise das múltiplas transformações da obra, resgate das descontinuidades, como outros tantos *flashes* instantâneos. A inversão da continuidade histórica é o corolário necessário do descentramento do sujeito: "O ser humano não tem mais história, ou antes, porque ele fala, trabalha e vive, ele encontra-se em seu próprio ser, todo encerrado em histórias que não lhe são nem subordinadas nem homogêneas [...] O homem que aparece no início do século 19 é des-historizado" (Ibid., p. 380). A consciência de si dissolve-se no discurso-objeto, na multiplicidade de histórias heterogêneas. Foucault procede a uma desconstrução da história à maneira do cubismo, a sua explosão numa constelação desumanizada. A unidade temporal é ficcional, ela não obedece a nenhuma necessidade. A história pertence apenas ao registro do aleatório, da contingência, como em Lévi-Strauss, ela é, ao mesmo tempo, incontornável e insignificante. Contudo, diferentemente do estruturalismo de Lévi-Strauss, Foucault não elide a historicidade e toma-a como campo privilegiado de análise, lugar por excelência de sua investigação ar-

queológica, para referenciar as discontinuidades que a operam, a partir das grandes fraturas que justapõem golpes sincrônicos coerentes.

É assim que Foucault referencia duas grandes discontinuidades no *epistema* da cultura ocidental: a da idade clássica, no meio do século 17 e a do século 19, que abre nossa era moderna. Essas alterações na ordem do saber, Foucault seleciona-as em campos muito diferentes como a linguagem, a economia política, a biologia, e separa, em cada etapa, o que é pensável daquilo que não o é: "A história do saber só pode ser feita com base naquilo que lhe é contemporâneo" (Ibid., p. 221). As discontinuidades referenciadas por Foucault, à medida que ele descarta qualquer forma de evolução, são figuras enigmáticas. Trata-se de verdadeiros aparecimentos, fragmentos dos quais ele se contenta em notar as modalidades e o lugar sem se colocar a questão de seu processo de emergência. Nessa abordagem, os acontecimentos permanecem fundamentalmente enigmáticos: "Semelhante tarefa exige questionar tudo o que pertence ao tempo, tudo o que é formado nele [...] de maneira que apareça o desgaste sem cronologia e sem história de onde provém o tempo" (Ibid., p. 343). A discontinuidade aparece em sua singularidade, não redutível a um sistema de causalidade visto que está seccionada de suas raízes, figura etérea saída da bruma da manhã da criação do mundo.

Mas é essa noção de *epistema* que colocará questões, especialmente aquela, não resolvida, de saber como se passa de um *epistema* a outro; e é preciso também perguntar a Foucault a partir de que *epistema* ele fala? Essa noção, onipresente, em 1966, em *As palavras e as coisas*, será tão contestada nesse ponto que

não a encontramos mais na obra posterior de Foucault. Sua arqueologia procura, no subsolo dos continentes do saber, as linhas de falta, as rupturas significativas: "O que gostaríamos de esclarecer é o campo epistemológico, o *epistema* que os conhecimentos, vistos fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, explodem sua positividade e, assim, manifestam uma história" (*Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1966. p. 13).

Essa sucessão de *epistemas* até nosso período contemporâneo, essa historicização do saber e do homem, figura tornada possível apenas na última configuração epistemológica, desemboca num relativismo histórico da parte de Foucault, um relativismo similar ao de Lévi-Strauss.

Da mesma maneira, não há inferioridade ou anterioridade entre sociedades primitivas e sociedades modernas, não há verdade a procurar nas diversas etapas constitutivas do saber, só há discursos historicamente referenciados: "Já que o ser humano tornou-se histórico, nenhum dos conteúdos analisados pelas ciências humanas pode permanecer estável por si só nem escapar ao movimento da história" (Ibid., p. 382). A base de nosso saber contemporâneo representado por disciplinas estruturadas e rompidas por uma prática científica experimentada, são apenas figuras temporárias, configurações transitórias. Esse relativismo absoluto que historiciza totalmente o campo do saber é paradoxalmente voltado contra a abordagem histórica, em proveito de uma concepção essencialmente espacial, a do espaço epistemológico, pura sincronia que delimita o dentro e o fora, mas cuja positividade vira as costas à duração, à história.

DA ARQUEOLOGIA À GENEALOGIA: MICHEL FOUCAULT

O biopoder

A influência de Nietzsche é cada vez mais onipresente e, à dialética discurso/poder de suas obras anteriores, Foucault acrescenta um terceiro termo, o corpo. Essa trilogia funciona, assim, e seus extremos: corpo e poder remetem-se como o Ser e o Não-Ser, a liberdade defronta-se com a obrigação, o desejo com a lei, a revolta com o Estado, o múltiplo à concentração, o esquizofrênico ao paranóico. A sujeição do sujeito passa por um terceiro termo. A discursividade pertence ao campo do poder pois o saber lhe é consubstancial.

A virada genealógica manifesta-se, em 1970-1971, de uma maneira tríplice. De início, por ocasião de uma homenagem a Jean Hyppolite, Foucault faz uma comunicação essencial sobre a história como genealogia, como carnaval concertado a partir das relações de Nietzsche com a história (FOUCAULT, Michel. *Hommage à Hyppolite*. Paris: PUF, 1971). A genealogia encontra-se, segundo Foucault, no centro da articulação entre o corpo e a história e ele se propõe a concentrar sua atenção sobre esse corpo esquecido pela história e, no entanto, base dela: "O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a língua é dissolvida pelas marcas e as idéias)" (Ibid., p. 154). Assim, Foucault vai desenhar uma verdadeira economia política do corpo, atacar as diversas formas de sujeição, desvelar seus modos de visibilidade.

Nesse início de decênio, Foucault também deve definir um programa de ensino por ocasião de sua entrada no Collège de France. Esse é o objeto de sua aula

inaugural de 2 de dezembro de 1970, que seria publicada sob o título *A ordem do discurso* (Gallimard, 1971). Ele define aí um programa híbrido constituído de regras enunciadas em *A arqueologia do saber*, mas em uma nova perspectiva genealógica que constitui um sensível deslocamento em relação à vocação do arqueólogo. Não se trata mais das relações entre práticas discursivas e práticas não discursivas. Foucault privilegia, de novo, o nível do discurso, articulando-o, desta vez, ao corpo. Seu programa genealógico sempre se situa no terreno da história, que vai ser objeto privilegiado de sua análise crítica. É exclusivamente no interior da esfera discursiva que Foucault se situa. Para ele, é preciso "restituir ao discurso seu caráter de acontecimento" (Ibid., p. 53), e também questionar a procura ocidental da verdade e renunciar à soberania do significante.

O diálogo difícil com os historiadores

Foucault explorou muito o território do historiador como filósofo, mas ele também dialogou com a corporação dos historiadores e realizou trabalhos em comum com alguns deles, principalmente duas historiadoras, Michelle Perrot e Arlette Farge, cujo objeto histórico também era o dos excluídos da história tradicional, as mulheres e os marginais. Desde sua primeira produção, a de sua tese sobre a história da loucura, Foucault reencontrou, sem querer, historiadores profissionais. É um franco-atirador da história das mentalidades, defensor improvável de Foucault, por sua formação ideológica de direita, ultra-conservadora, monárquica, que defende o manuscrito para publicação, pela Plon, em 1961: Philippe Ariès. A obra beneficia-se de uma acolhida entusiasmada, sobretudo pelos historiadores: Robert Mandrou e Fernand Brau-

del saúdam o nascimento de um grande historiador. Mas, desde a partida, a relação com os historiadores se constrói em torno de um mal-entendido, pois o que se celebra é uma obra de psicologia social que ilustra, magnificamente, o conceito de história das mentalidades dos *Anais*, o que *A história da loucura* não é, de forma alguma. Os historiadores, em seguida, terão a impressão de perder o melhor dentre eles, já que seu projeto não iria instalar-se no campo do historiador especialista em história social, mesmo renovado, e sim problematiza, como filósofo nietzschiano, o que ele considerava como o carnaval da história.

Michelle Perrot adere, com entusiasmo, à obra de Foucault. Quando *Vigiar e punir* aparece, ela organiza, com François Ewald e Foucault, o texto do historiador Jean Léonard, "historiador e filósofo", muito crítico do método foucauldiano, e a resposta de Foucault, "O pó e a nuvem". O conjunto constituirá matéria de publicação, em 1980, de *A impossível prisão* (Le Seuil, 1980). Foucault expõe seu percurso, por ocasião desse confronto e não esconde que sua caminhada é fundamentalmente diferente da abordagem histórica. Seu objetivo não é proceder a uma abordagem global da sociedade: "Meu projeto era entrar no jogo, diferente daquele dos historiadores [...] Meu tema geral, não é a sociedade, é o discurso Verdadeiro/Falso" (Michel Foucault, *L'Impossible Prison*, p. 55). Ele repete que trabalha no âmbito da narração de acontecimentos mas que seu objeto não é o campo da história social. Sua grade de análise situa-se num outro nível, o das práticas discursivas. É o que lhe reprova o historiador Jean Léonard, que destaca, no estudo de Foucault, o uso abundante de verbos pronominais e do pronome pessoal "on" (se). Trata-se de poder, de estratégia, de técnica, de tática...

ca... "mas não se sabe quais são os atores: poder de quem? estratégia de quem?" (Jean Léonard, *L'Impossible Prison*, p. 14). Foucault abandona o papel de várias instituições na empresa de desenho do corpo e do condicionamento. Quanto às diversas categorias sociais, elas são deixadas no vestibulo. Jean Léonard censura em Foucault o fato de mergulhar o leitor num universo kafkiano: "O vocabulário da geometria deixa deserto o universo dos homens: não se trata espaços, de linhas, de quadros, de segmentos, de disposições..." (Ibid., p. 15). Mas Foucault responde que esse não é seu assunto. Não se trata nem de um estudo sobre a sociedade francesa nos séculos 18 e 19, nem uma história de prisões entre 1760 e 1840, mas "de um capítulo na história da razão primitiva" (Michel Foucault, *L'Impossible Prison*, p. 33). O diálogo só pode ser um diálogo de mudos porque Foucault só atravessa alguns canteiros da história como filósofo, cujo primeiro objeto é mostrar que a instância global do real, tão cara aos historiadores, é um logro que é preciso desmitificar.



O TÉLOS: DA PROVIDÊNCIA AO PROGRESSO DA RAZÃO

A FORTUNA COMO INÍCIO DA HISTÓRIA

Os jogos da Fortuna e do acaso na Grécia

Logo que o *histor* nasce com Heródoto na Grécia antiga, ele se distancia do aedo, permanecendo, contudo, numa relação de proximidade: diante de dramaturgos, autores de tragédias como Ésquilo e Sófocles que são contemporâneos da emergência do gênero histórico como gênero autônomo. Essa impregnação trágica da escritura histórica lembra-nos que, se o historiador tende a privilegiar a esfera da liberdade humana, a parte da ação indeterminada, resta ainda a inscrição dos deuses e de suas múltiplas manifestações na vida da cidade, que são onipresentes. Um fatalismo, um destino querido pelos deuses domina a história e procura-se adiyinhá-lo interrogando as profecias e os oráculos para guiar sua conduta.

A operação historiográfica desde Heródoto é, portanto, integrada em uma concepção fortemente moral na qual convém encontrar com os deuses as vias do meio-termo, da justiça (*diké*) e evitar qualquer grau de desmedida (*hubris*). A marca de um destino que ultrapassa os limites da finitude humana faz-se sentir por toda a parte. Esse destino determina não apenas a sorte dos homens; mas a dos deuses, como a

suprema fatalidade trágica, como o testemunha o próprio Heródoto: "Chegados a Delfos, os lídios cumpriram sua missão e, conta-se, a Pítia deu-lhes esta resposta: À sorte fixada pelo destino, nem um deus pode escapar. Creso pagou a falta de seu quarto ancestral que, simples guarda das Hercíclides, durante uns amores com uma mulher, matou seu mestre e assumiu um posto ao qual não tinha direito... Que Creso fique sabendo: ele foi feito prisioneiro três anos mais tarde que o destino o decretara. Em segundo lugar, Loxias salvou-o do carrasco. Do oráculo que o fez render-se, Creso não pode se queixar; Loxias avisou-o: se ele marchasse contra a Pérsia, ele destruiria um grande império. Ele deveria, portanto, para decidir sabiamente, perguntar ao deus se ele designava seu próprio império ou o de Ciro; se ele não compreendeu o oráculo, se ele não pediu explicações, ele tinha que se haver sozinho" (Hérodote, *L'Enquête*, I, 91)

Mais tarde, Políbio trabalha, em sua busca das causalidades, com os múltiplos jogos da Fortuna e do acaso. Ele também acredita no exercício de um poder soberano que dá sentido e coerência ao conjunto da história. Essa força fora do alcance é a Fortuna. Escreve Políbio: "A Fortuna (*Tychè*) dirigiu, por assim dizer, todos os acontecimentos numa direção única e ela obriga todos os assuntos humanos a orientar-se para um único objetivo" (Polybe, *Histoires*, I, 4). Uma das principais funções do historiador consiste em restituir esse plano de conjunto, essa coerência estratosférica que põe um pouco de ordem no caos aparente dos fatos terrestres: "O historiador deve conduzir-se de tal sorte que os leitores possam abraçar com um só olhar as molas que a Fortuna aciona para produzir seus efeitos em conjunto" (Ibid.). Entretanto, Políbio não se volta para um plano inacessível e condena os historia-

dores que, por preguiça, invocam a Fortuna em todas as circunstâncias. O que ele pretende reduzir, pela preparação de seu método histórico, por sua teoria das causas, não é a Fortuna, que permanece num horizonte inacessível, mas o acaso. Sua visão da historicidade permanece fundamentalmente finalista e pressupõe a ação contínua da Fortuna. Assim, as conquistas romanas, além de terem sido facilitadas por uma boa constituição, é a realização de um plano estabelecido pela Fortuna que encarna o poder retribuidor de castigos e recompensas. A história ascende, portanto, à universalidade, graças a esse poder no qual pode-se reconhecer os presumíveis traços do espírito humano em sua eternidade. A Fortuna dispõe de uma atividade consciente, racional no discurso histórico de Políbio e manifesta suas emoções, suas fontes de satisfação ou descontentamento. Ela é o princípio transcendente à obra, na história e que assegura, ao mesmo tempo, sua continuidade e sua unidade em um todo vivo, solidário, mais além da desordem dos fatos.

Os jogos da Fortuna e do acaso em Roma

Em Roma, os deuses também são ativos no destino das populações que não podem escapar a suas manifestações. Segundo Tito Lívio, próximo das concepções estoicas, o destino, o *Fatum*, está na base do funcionamento do universo. Os romanos são portadores de uma verdadeira missão legada pelos deuses que estão na origem da criação da cidade romana. "O destino exigia, sem dúvida, a fundação da grande cidade e o maior acontecimento do mundo depois dos deuses" (Tite-Live, *Histoire romaine*, I, 4, 1). Os deuses, como os homens, estão sob a influência de uma força superior encarnada pelo destino; eles são apenas ins-

trumentos dele. Certamente, Tito Lívio pensa que as virtudes podem permitir algumas modificações nessa lei de bronze e, enquanto historiador, sua perspectiva é alargar o campo de investigação propriamente antropocêntrico. Ele pretende mostrar que os pequenos incidentes podem tornar-se fatos importantes, mas eles não influem sobre o destino que se manifesta especialmente por meio da multiplicação de prodígios.

Por trás de seus relatos dramáticos, Tácito está à procura das causas que fazem os homens agir, muitas vezes à revelia. Ele proclama, assim, a necessidade de ultrapassar a superfície das coisas: "Dessa forma, escreve ele, conheceremos, em cada caso, não apenas as peripécias e seu desenrolar, frutos do acaso, mas ainda a lógica e as causas" (*Histoires*, 1, 4, 1). Qual o papel do *Fatum*, do destino, em Tácito? Mais antropocêntrico que Tito Lívio, ele coloca a tônica sobre o determinismo humano e acredita, contudo, na intervenção dos deuses que se manifestam nos assuntos humanos para punir os atos imorais, provocando calamidades, ditas naturais. Sob o choque do espantoso, só se pode sonhar com sua presença e sua duvidosa eficácia. A eclosão de crises políticas também advém, fundamentalmente, de sua intervenção. Assim, a catástrofe de 68-69 d.C. explica-se pela cólera dos deuses como se pode discernir por algumas manifestações supraterestrres. "Paralelamente às catástrofes humanas, há prodígios no Céu e sobre a Terra, escreve Tácito" (*Ibid.*, 1, 3, 3). A realização do *Fatum* é totalmente independente da vontade humana e se realiza sem seu conhecimento, com uma lógica inexorável e trágica. Galba sempre pode ignorar os prodígios sinistros que se acumulam, mas ele não escapa do destino fatal que o leva para a morte num "destino inevitável". Certamente, subsistem zonas de indeterminação nas

quais o homem pode inscrever uma ação oriunda de sua vontade e Tácito inscreve a função do historiador na investigação dessa margem de espaço livre, mas ela permanece confinada a limites muito estreitos.

CLIO BATIZADA

O tempo de Deus

Na Idade Média, a escrita da história é marcada pelo tempo de Deus. São os clérigos que dão o sentido da sociedade ocidental, honrando na história a realização de um plano já determinado por Deus. A história torna-se uma estrita teleologia animada por considerações fortemente morais como na Antiguidade. A história sacralizada é, portanto, uma teofania. Os historiadores inserem sua escrita na tensão entre o reconhecimento do papel onipresente de Deus e da liberdade humana. Certamente, uma evolução operá-se ao longo dos séculos da Idade Média, correlativa às mudanças sociais. Até o século 13, especialidade de monges e dos grandes mosteiros, a história abre-se, nos séculos 14 e 15, para um público maior e mais urbano e tende a laicizar-se. Mas ela ainda permanece marcada pela Providência que é o contexto de coerência de seu desenvolvimento.

Nesse período, a história é apenas um gênero menor, ciência auxiliar a serviço de disciplinas fundamentais. Ela está, sobretudo, a serviço da rainha das ciências, a teologia. As reformas monásticas, assim como a multiplicação das escolas, têm por objetivo conhecer melhor a Bíblia e esse esforço de apropriação soma-se ao cuidado de contextualização histórica. O estudo cada vez mais metódico e sistemático da Bíblia

suscita a criação de novos instrumentos de trabalho que se tornarão instrumentos básicos para o historiador como o estabelecimento de divisões e subdivisões do texto, do índice, dos léxicos... No século 6º, Cassiodoro, selecionando alguns historiadores cristãos cuja leitura lhe parecia necessária para uma boa formação religiosa, põe em evidência aquele que ele considera "o pai da história cristã", Eusébio de Cesaréia (265-341). De fato, este último inaugura uma história providencialista. Autor de uma *História da Igreja e dos Cânones cronológicos da história universal*, ele se apóia em documentos autênticos e pretende mostrar a continuidade sem falhas da força dos ensinamentos de Cristo até sua época, ou seja, a marcha triunfante de uma igreja em vias de unificação até o concílio de Nicéia, em 325. Ele retrata os difíceis começos, as perseguições dos mártires, as múltiplas heresias até a consagração final. Sua obra não se limita à reconstituição dos acontecimentos desde o início do cristianismo e ele tem por projeto remontar até o Antigo Testamento em seus *Cânones cronológicos e resumo da história universal dos helenos e dos bárbaros*. De vocação universalizante, a história segundo Eusébio desdobra-se em sete divisões principais, desde as origens. Ele começa sua história com o nascimento de Abraão, em torno de 2016 a.C., até sua época. Essa história existe na maior parte dos mosteiros e será traduzida, em latim, por Jerônimo (345-420) que a prossegue, cronologicamente, até o século 5º. Enfim, Eusébio conclui sua obra por uma *Vida de Constantino*, de quem ele celebra a conversão ao cristianismo nesse panegírico.

A história também está a serviço do direito à medida em que os mosteiros, preocupados em defender suas prerrogativas, compilam cartulários. Na maior parte das vezes, trata-se de cartas sem comen-

tários, mas, às vezes, os juristas têm necessidade de colocar esses documentos em perspectiva histórica. A preparação de um verdadeiro dossiê jurídico enquadrando a compilação dos cartulários permite o progresso de técnicas para controlar o ofício de historiador para melhor compreensão de documentos que exigem competências paleográficas, a necessária discriminação entre os documentos autênticos e os falsos, assim como sua classificação segundo o estabelecimento de quadros cronológicos. A história encontra-se também em estreita relação de dependência da moral. Como continuação da Antiguidade e, especialmente, as posições de Cícero, a história permanece "escola de vida"; ela é uma fonte de exemplos a seguir e, nesse sentido, ela bebe na Antiguidade romana os modelos de virtude, enriquecidos das vidas de santos, as hagiografias.

Gregório de Tours

Dessa sacralização da história resulta a pertença do gênero histórico à constituição de uma eclesiologia. Aquele que, no século 16 será apresentado como "o pai de nossa história" nacional, o bispo merovíngio Gregório de Tours (538-594), autor de uma *História dos Francos*, tem por objetivo menos fazer a história do povo franco que apresentar uma sociedade cristã. Ele precisa que a pessoa de Cristo constitua a verdadeira motivação, a própria finalidade de sua historiografia.

A eclesiologia de Gregório de Tours é organizada em uma trilogia que compreende um longo período de prefiguração de Cristo que se estende de Adão e Eva até o cativo de Babilônia. Numa segunda parte, central, situa-se a figura de Cristo e a obra consagra a terceira parte a uma outra figura crística, São

Martinho de Tours, figura tutelar do ofício de bispo de Gregório. Ao longo dos dez livros, Gregório utiliza uma estrutura simétrica que organiza os capítulos de maneira complementar, capítulos que tratam de casos profanos e aqueles que têm por objeto a santidade: "A posição de Gregório é totalmente determinada pelo desejo de realizar essa união da Igreja de Cristo com o Estado terrestre" (Martin Heinzelmann, em *Histoires de France, Historiens de France, Société de l'histoire de France, Actes du Colloque international, Reims, 14-15 mai 1993, p. 43*).

As *gesta episcoporum*

A renovação da vida intelectual, quando da renascença carolíngia, e os progressos de erudição beneditina dão ao clero letrado um novo lugar na sociedade e um novo papel, por sua relação privilegiada, com o poder político. Depois dos escritos de Beda, o Venerável, monge beneditino inglês e de Paul Diacre, também monge beneditino e testemunha da primeira parte do reino de Carlos Magno, é Eginhard (775-840) que dá a obra-prima da época com sua *Vida de Carlos Magno* (*Vita Caroli*). Admitido no círculo do imperador a partir de 792, ele se torna secretário do imperador e escreve seu panegírico, utilizando suas lembranças pessoais assim como uma abundante documentação feita de documentos oficiais e da correspondência de Carlos Magno. Ele mobiliza também o conhecimento dos historiadores da Antiguidade, confrontando as informações recolhidas sobre Carlos Magno com os traços característicos dos imperadores romanos. Com essa obra, desenha-se uma história profana, o que era raro, mas ela exemplifica o projeto comum aos reis e aos bispos, nesses tempos carolíngios, o de realizar um vasto projeto político e religioso.

É nesse contexto que se multiplica a escritura de *gesta episcoporum* (listas episcopais). Esse gênero, próximo e distinto das genealogias, pretende traçar as linhagens episcopais, instituindo a família do bispo. As *gesta* fazem do bispo em exercício o descendente direto do fundador santificado da igreja local. Assim, os lugares de memória encontram-se solidamente fixados, legitimados, quando os episcopados aparecem fundados pelos próprios Apóstolos, instituídos por Cristo e pelos mártires. Essa vontade de reunir-se aos tempos apostólicos, novo no século 9º, é o objetivo das *gesta*. Outra analogia que aproxima esse gênero das genealogias é a maneira como as *gesta* instituem a família do bispo. Este não apenas leva o título de Pai como preenche várias funções paternas, alimentando a família, abrigando-a e protegendo-a, ele "engendra" pagãos para a verdadeira vida e demonstra que ele é "fecundo do Espírito Santo", efetuando ordenações.

Michel Sot estudou um de seus historiadores, cônego do século 10º, autor da mais rica das *gesta episcoporum*, Flodoard de Reims (cf. SOT, Michel. *Flodoard de Reims: un historien et son église*. Paris: Fayard, 1993). Flodoard beneficiou-se da competência de seu antecessor, o célebre arcebispo Hincmar, que tinha arquivos bem mantidos, classificados e atualizados. Ele pôde, por isso, reconstituir, baseado nesses arquivos, toda a genealogia dos bispos de Reims, desde a Gália merovíngia, com um modelo completo, o de Hincmar, segundo o qual a autoridade da Igreja é uma e indivisível, é Roma. Sua história, essencialmente demonstrativa, é a da grandeza, do prestígio e da santidade de seus arcebispos. Quando Flodoard escreve, no século 10º, está-se num tempo de desordem, o poder enfraquecido à medida que se multiplicam fortificações e castelos. Flodoard apela então à memória

dos habitantes de Reims, para resgatar um projeto à altura do de Hincmar. É necessário resistir à força do poder real ou imperial. O arcebispo deve, segundo Flodoard, permanecer independente. Segundo Michel Sot, atrás dessa separação entre um poder sagrado e um poder real dessacralizado desenha-se o futuro modelo da reforma gregoriana do século 11, ou seja, a vontade de separação radical do que é originário da Igreja e do que é originário do mundo laico, a partir da visão de um mundo dominado pelo clero.

À sombra dos mosteiros

Entretanto, depois da época carolíngia, o bispo está muito ocupado para ocupar-se com a história e a tarefa é assumida pelos mosteiros. Nem todos são centros historiográficos, além do fato de muitos monges não saberem escrever e numerosos mosteiros não possuírem *scriptorium*. Mas, um certo número de mosteiros beneditinos tornam-se florões da historiografia. A abadia de Fleury, fundada em 645, torna-se, no fim do século 10º, o principal centro de produção histórica francesa e faz escola. Ela possui relíquias do corpo de São Bento. O trabalho histórico orienta-se para uma crônica dos primeiros dados de Fleury, começada por Aimoin, prosseguida por Helgaud e André de Fleury. A difusão geográfica da abadia é tal que esses estudos estarão nas origens das *Grandes crônicas de França*. Elas desembocam, no início do século 12, na obra mestra de Hugues de Fleury com sua *Historia Francorum*.

Em Cluny, no século 11, Raoul Glaber (985-1047) decide organizar suas lembranças, depois de numerosas viagens, para retomar o lugar de seu tempo em direção da Jerusalém celeste. Ele desenvolve, nos cinco livros de suas *Histórias*, uma concepção cris-

tã e monacal da ordem do mundo, em correspondência com as mentalidades do ano 1000 (cf. DUBY, Georges. *L'An Mil*. Paris: Gallimard, 1980). Raoul Glaber propõe uma periodização integrada numa história orientada para a vinda do Anticristo e a volta de Cristo. Convém esperar, preparar-se e compete aos monges dar o exemplo de sabedoria pelo sacrifício. Eles devem manter-se longe de toda literatura profana, concentrar-se no estudo das Escrituras e na prece.

Em Glaber, isso resulta numa história não lógica mas analógica, em estreita ligação com o plano de Deus. Tudo é construído segundo o quarteto divino. O quadrado do claustro ou do transepto, os quatro Evangelhos, permitem encontrar aqui embaixo, o plano perfeito da divindade. A adequação é total entre mundo terrestre e mundo celeste e o jogo das correspondências pode-se ler por meio dos Evangelhos: "Assim, por toda a parte distingue-se uma estrutura espiritual dos Evangelhos: o Evangelho de Mateus contém uma figura mística da terra e da justiça, porque ele mostra mais claramente que os outros a substância da carne de Cristo feito homem. O Evangelho segundo Marcos dá uma imagem de temperança e da água, fazendo ver a penitência purificadora que decorre do batismo de João..." (Raoul Glaber, *Histoires*, I, 2-3). As manifestações do mistério são, portanto, onipresentes, visíveis, tangíveis, sob diversas formas, quer seja o poder taumatúrgico do rei, o dos corpos santos ou, ainda, na multiplicação dos milagres.

Mas o tempo de Glaber é aquele de uma mutação difícil que se manifesta por uma série de desregramentos tanto cósmicos, com os cometas e os eclipses, quanto biológicos, com a extensão das epidemias e fomes, e ainda espirituais, com a simonia, as heresias e até a presença de Satã que o próprio Glaber encontra

três vezes ao acordar. A advertência representada pela acumulação de todos esses signos de disfunção é clara e exige, segundo Glaber, fazer ato de penitência, despojar-se, fazer escolhas de ascese como os monges. O fato de escrever a história participa dessa aspiração à redenção coletiva para fazer recuar as forças do mal e preparar uma nova primavera do mundo. Glaber vê, na multiplicação das igrejas, um novo batismo perfilar-se no horizonte. A cristandade despoja-se do homem velho e veste seu traje nupcial, a "veste branca", equivalente àquela usada pelos homens de Deus. Ele anuncia assim uma nova era de peregrinações, de assembleias de Deus e de missões que as futuras cruzadas preparam, tanto mais que as trevas de Deus limitam o exercício das armas e que o concílio de Narbonne de 1054 proclama que "nenhum cristão mata outro cristão". A finalidade de sua história é, portanto, celebrar, por uma interpretação providencialista do tempo humano, a glória de Deus: "O Salvador declarou que, até a última hora do último dia, com o auxílio do Espírito Santo, ele providenciaria novos acontecimentos em união com seu Pai" (Ibid., I, 2).

As fontes do historiador da Idade Média

As fontes do historiador estão na encruzilhada do que ele viu, do que ele ouviu e do que ele leu. Na tradição grega, aquele que sabe é aquele que "viu" o testemunho. Ver é saber e os melhores relatos são aqueles considerados como diretamente oriundos de testemunhas oculares. Em complemento da visão direta, o historiador dispõe da tradição oral, da recolha dos testemunhos dos atores. Assim, o grande historiógrafo das cruzadas, Guibert de Nogent, nunca esteve no Oriente. Ele conta que a idéia de escrever uma história

das cruzadas lhe veio quando, depois da tomada de Jerusalém, em 1099, certos cruzados, voltando do Oriente Médio, puseram-se a contar. Guibert de Nogent assinala a eventuais críticos que lhe reprovavam nunca ter ido a Jerusalém, que não poderiam reprovar-lhe não ter ouvido os testemunhos dos fatos que ele relata.

Mas as fontes privilegiadas nesses tempos da Idade Média são as fontes escritas e, entre elas, a da Bíblia latinizada. O pai da história não é mais nem Heródoto nem Salústio mas Moisés, e o corpo bíblico é fonte de inspiração constante, de citações múltiplas e de aproximações analógicas. Assim, Carlos Magno torna-se o equivalente de Davi e Maomé ocupa o lugar de Ciro. Quanto a Godofredo de Bulhões, ele encarna a figura de Judas. Paul Diaque explica, no século 9º, que o importante é marcar sempre a prioridade da fonte bíblica. Convém, pois, submeter-se às Escrituras e toda história profana é então absorvida pela história "santa". Ao lado da fonte bíblica, o *corpus* de arquivos se diversifica e torna-se cada vez mais abundante, dentro dos mosteiros, com a utilização das cartas, da correspondência e a manutenção dos Anais em que são consignados os fatos cotidianos em sua seqüência cronológica.

Com o desenvolvimento urbano e a afirmação dos Estados nacionais, nos séculos 14 e 15, as administrações multiplicam os depósitos de arquivos e começam a classificá-los. O historiador dispõe igualmente de algumas bibliotecas, poucas e pobres, por volta do século 10º. A biblioteca e a catedral de Strasbourg só dispõem, em 1027, de 50 volumes e a de Notre Dame de Paris só de dezenas de volumes, no século 13. As obras mais numerosas encontram-se nas bibliotecas dos mosteiros como na de Fleury que já conta com 300 volumes no fim do século 11, cifra excepcional para a época.

A HISTÓRIA-PROVIDÊNCIA: BOSSUET

Bossuet (1627-1704) ocupa alta função no topo do Estado, como preceptor encarregado da educação do Grande Delfim, o filho de Luís XIV. Ele redige, com fins pedagógicos, o *Discurso da história universal*, publicado em 1681 e concebido como uma série de lições sobre a filosofia da história. Segundo Bossuet, a história é fruto da vontade divina e compete ao historiador contar esse desígnio providencial: "Como a religião e o governo político são os dois pontos sobre os quais governam-se as coisas do mundo, ver quem olha essas coisas encerrado num abrigo é descobrir, desse modo, toda ordem e toda seqüência; é compreender, em seu pensamento, tudo o que há de grande entre os homens e controlar, por assim dizer, o fio de todos os assuntos do universo" (Bossuet, *Discours*, apresentação).

Seu *Discurso*, subdivide-se em três partes. Em primeiro lugar, "as épocas" expõem os doze períodos sucessivos desde a Criação, situada em 4004 a.C. até o reino de Carlos Magno. Todos os encadeamentos levam a marca de Deus, do destino providencial. "Esses impérios, escreve Bossuet, têm, em sua maior parte, uma ligação necessária com a história do povo de Deus. Deus serviu-se dos assírios e dos babilônios para castigar esse povo; dos persas, para restabelecê-lo [...]. Os judeus duraram até Jesus Cristo sob a potência dos mesmos romanos. Quando o desprezaram e crucificaram, esses mesmos romanos emprestaram-lhes as mãos sem pensar na vingança divina e exterminaram esse povo ingrato" (Ibid., troisième partie, chap. 1).

Bossuet participa, por essa demonstração, de uma controvérsia contra as teses de Spinoza que, em seu *Tratado teológico-político* (1670) rejeita qualquer autoridade eclesiástica e contra as teses do filólogo ora-

dor Richard Simon que tentou elucidar o mistério da origem dos livros sagrados aplicando-lhes os métodos da filologia e da diplomática. Bossuet levanta-se contra essa tentativa de banalização do texto sagrado: "A Escritura é fonte divina, ninguém tem o direito de tratá-la como texto puramente humano" (Bossuet, citado por BARRET-KRIEGL, Blandine. *L'Histoire à l'âge classique*. Paris: PUF, 1988. Reed. Coll. Quadrige, 1996, p. 250).

Em terceiro lugar, Bossuet consagra-se à história dos "Impérios", dedicando-se a valorizar a lei comum da mortalidade que é própria das coisas humanas. A sucessão dos Impérios é regrada pela Providência. Bossuet afirma a ação onisciente de Deus sobre o curso dos acontecimentos em uma verdadeira teodicéia em que o teólogo que ele é imprime um curso inflexível à direção seguida pelo passado: "Assim, quatro ou cinco fatos autênticos e mais claros que a luz do sol, fazem ver nossa religião tão antiga quanto o mundo. Eles demonstram, por consequência, que ela não tem outro autor se não Aquele que fundou o universo e que, tendo tudo em suas mãos, pôde começar e conduzir um desígnio em que todos os séculos se cumprem" (Ibid., p. XXXI). É a realidade que deve dobrar-se ao esquema providencial e, quando ela aparece contradizer essa lógica, é nossa percepção que questiona por que nossas paixões nos perdem.

A PROVIDÊNCIA SEGUNDO VICO

Um outro grande cantor do providencialismo, autodidata do início do século das Luzes na Itália napolitana, Giambattista Vico (1668-1744), tem por ambição conseguir uma verdadeira demonstração históri-

ca e filosófica da Providência. Filho de camponês, livreiro, preceptor e depois titular de uma cadeira de eloquência latina na universidade, ele participa da vida literária de seu tempo em todas as suas dimensões, sem sair de um certo isolamento: "A solidão de Vico em seu tempo era real. Pode-se compará-la à solidão de Baruch Spinoza no seu" (MOMIGLIANO, Arnaldo. *Problèmes d'historiographie*. Paris: Gallimard, 1983. p. 295). Esse isolamento prende-se a sua recusa de pensar na história profana separada da história sagrada. Ele pretende unificar esse dualismo em torno da Providência que permite pensar junto, segundo Vico, a racionalidade e a moralidade que se situam ao lado da história sagrada, enquanto a história profana desdobra-se sobre fundos de desordem, violência e injustiça.

Recusando o método dedutivo que vai da lei geral à lei singular, segundo o método cartesiano, ele pretende restituir a particularidade da experiência vivida dando todo espaço ao provável. Vico dedica-se à tarefa de explorar a cultura multidimensional de seu tempo, como instrumento de inteligibilidade da história, porque cada cultura só pode ser compreendida em sua época singular.

Vico está em tensão constante entre, de um lado, sua preocupação de restituir a particularidade de cada sociedade que só o percurso histórico pode conseguir apreender e, de outro, uma vontade de unificação da pluralidade, no quadro da Providência que permanece o horizonte de sua investigação, como o indica o título de sua obra, *Princípios de uma nova ciência relativa à natureza comum das nações*, publicada em 1725. Essa Providência, em Vico, decompõe-se em dois postos, em duas leis que governam seu curso. Ele vê o desdobramento da história como aquele da sucessão de três idades da humanidade: "Nós vamos esboçar a história ideal que a história das nações seguiu; vere-

mos que, apesar da variedade e diversidade de costumes, essa evolução tem perfeita uniformidade e percorreu as três etapas pelas quais o mundo passou: a idade dos deuses, a dos heróis e a dos homens" (VICO. *Principes*. Paris: Nagel, 1953. p. 363). À idade das sociedades patriarcais, marcadas pela onipresença dos deuses, sucedem as sociedades aristocratas caracterizadas pela presença dos heróis e, enfim, nasce a sociedade dos homens que é, igualmente, a da ciência e da filosofia. Seu esquema histórico é, portanto, animado por um processo de emancipação, de realização progressiva, escondido por etapas que fazem o homem passar da animalidade à maturidade. A Providência está sempre presente para assegurar o sucesso desta emancipação: "Como os bárbaros não podiam passar, sem ajuda, da imaginação à razão, a autoridade da Providência era reafirmada ao mesmo tempo. A Providência ensinava aos pagãos de épocas primitivas a fazer uso da razão e, por fim, a compreender, verdadeiramente, Deus" (MOMIGLIANO, Arnaldo. *Problèmes d'historiographie*. Paris: Gallimard, 1983. p. 306).

A segunda lei, necessária para pensar junto a individualidade e a Providência, é a lei dos *ricorsi*, isto é; o retorno regular da humanidade a suas origens que "faz a beleza, a graça eterna da ordem estabelecida pela Providência" (Ibid., p. 452). A história não evoluiu, portanto, como um processo linear mas em espiral, no quadro da Providência. Cristão, Vico aceita a idéia da queda e, humanista, ele concebe o declínio possível.

Um século mais tarde, os românticos redescobrem Vico com entusiasmo. Michelet será seduzido pela abordagem histórica de Vico a ponto de assegurar-lhe uma tradução, em francês, produzida em 1827. Dilthey fará dele um precursor da hermenêutica histórica e Momigliano lhe confere um lugar excepcional:

"Vico não é apenas um precursor, ele é também um guia na interpretação de seus sucessores. Em relação a eles, sua situação lembra a dos manuscritos do mar Morto perante os Evangelhos" (Ibid., p. 320).

A HISTÓRIA COSMOPOLÍTICA: KANT

Longe da idéia de uma Providência divina atuando na história e, ao mesmo tempo, em continuidade com a idéia de um *télos* atuando numa história construída em torno da idéia de Progresso, a filosofia das Luzes pretende pensar o caráter racional do processo histórico. A chave desse pensamento é essa marcha contínua da sociedade para o progresso, num vasto processo de emancipação da humanidade.

A história é, então, a exemplificação dessa marcha da Razão para a transparência. Ela é a fonte maior a partir da qual se realiza a figura da Razão enquanto instrumento da liberdade e da perfeição humana em escala universal.

Esse é o sentido da intervenção do filósofo Emmanuel Kant (1724-1804) no território da história em seu texto, publicado em 1784, *A idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolítico*. Kant esforça-se por encontrar um certo número de categorias estruturantes de uma ordem absorvendo a desordem contingente para descobrir o jogo da liberdade do querer humano. A história "poderá descobrir aí um curso regular e, assim, o que nos sujeitos individuais nos choca por sua forma irregular poderá, doravante, ser conhecido no conjunto de suas disposições originais" (KANT, Emmanuel. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* em *La Philosophie de l'histoire*. Paris: Denoël/Gonthier, 1947. p. 26).

O modelo das ciências da natureza

Como o demonstra Monique Castillo, Kant elaborou um conceito de história universal segundo o método de uma teoria geral da natureza: "É, portanto, como naturalista que Kant aborda a história política" (KANT, Emmanuel. *Histoire et politique*. Paris: Vrin, 1999. p. 19). À medida que a filosofia da natureza é guiada pelo princípio mecânico, a história, considerada como natureza, deve ser vista segundo um princípio de geração mecânica, segundo uma teleologia que designa, em Kant, o método de estudo da natureza para tornar evidentes os princípios de unidade e de coerência.

A história cosmopolítica, segundo Kant, é, portanto, concebida à maneira de um sistema de corpos celestes e sua referência é o modelo astronômico. Mas, a essa unidade que é a história da humanidade, Kant dá uma direção que é a da realização progressiva do direito dos homens. Essa abordagem naturalista da história revela uma tensão interna entre coerção natural e liberdade individual, própria das teses kantianas e suscita a controvérsia entre dois tipos de interpretação das teses kantianas sobre a história.

Uma leitura finalista, instrumentalista e holista de Kant concebe a teleologia kantiana como uma prefiguração da dialética hegeliana e marxista. Ela tende a ver a história como a efetivação do gênero humano erigido em verdadeiro sujeito da história às custas dos indivíduos. É essa a leitura de Hannah Arendt quando identifica o progresso a uma versão puramente naturalista da história. Muitos postulados de Kant vão nesse sentido como a "segunda proposição" de *A Idéia de uma história universal*, segundo a qual "no homem (enquanto única criatura razoável sobre a terra), as disposições naturais que visam ao uso de sua razão não receberam seu de-

envolvimento completo no indivíduo, mas apenas na espécie" (Ibid., p. 28), ou ainda sua "oitava proposição", segundo a qual "pode-se ver a história da espécie humana como a realização de um plano secreto da natureza para produzir uma constituição política perfeita no plano interior e, por causa desse objetivo, igualmente perfeita no plano exterior; é o único estado de coisas na qual a natureza pode desenvolver completamente todas as disposições destinadas à humanidade" (Ibid., p. 40).

Mas Monique Castillo recusa essa interpretação, contrária às teses kantianas que nunca valorizam a força vital da espécie e têm o cuidado de distinguir as causas ocasionais materiais e as causas finais do desenvolvimento das disposições: "Comete-se erro quando se compreende a finalidade natural de uma maneira instrumental e não de maneira final" (Ibid., p. 25). Kant não tem por objetivo uma concepção instrumental da finalidade, mas defender uma concepção final da finalidade. Sua concepção da história é teleológica, mas como naturalismo humanista, ou seja, uma natureza tendo o gênero humano como fim e não como meio. Essa faculdade à qual Kant se refere é a inteligência e esta não é um dado; ela deve exercer-se segundo a razão e a liberdade visto que, como escreveu Fichte: "Todo animal é o que ele é, único, o homem originariamente não é nada." (Fichte, citado por PHILONENKO, Alexis. *La Théorie kantienne de l'histoire*. Paris: Vrin, 1998. p. 87).

O horizonte histórico segundo Kant

Da mesma forma, Kant opõe ao destino do animal, que se torna o que é, a perspectiva histórica da humanidade que, a partir de uma trajetória sintética, tirada do nada chega à existência. Qual o motor de

impulso desse movimento? Kant indica uma razão negativa na falta de subsistência (terceira proposição), mas há uma outra, positiva, que constitui a "quarta proposição": "O meio de que a natureza se serve para levar a bom termo o desenvolvimento de todas as disposições é seu antagonismo ao seio da Sociedade, apesar de que este é, afinal, a causa de uma ordem regular dessa Sociedade" (KANT, Emmanuel. *Histoire et politique*. Paris: Vrin, 1999. p. 31).

Animado por paixões que o conduzem à desmedida e a uma forma de "associabilidade" da sociabilidade, o homem, afetado por suas paixões ilusórias "encontra-se embarcado na existência" (PHILONENKO, Alexis. *La Théorie kantienne de l'histoire*. Paris: Vrin, 1998. p. 92-93). Nesse sentido, segundo Kant, a natureza, Deus ou a Providência conduzem o homem pelo caminho da história. Mas não se pode deixar de considerar as paixões, daí a "quinta proposição" de Kant: "O problema essencial para a espécie humana, aquele que a natureza obriga o homem a resolver é a resolução de uma Sociedade civil administrando o direito de forma universal" (KANT, Emmanuel. *Histoire et politique*. Paris: Vrin, 1999. p. 33). Para assegurar uma sociedade reguladora, o homem encontra então o direito, único capaz de impedir a alteração da liberdade do outro.

À medida que "o homem abusa de sua liberdade em relação a seus semelhantes" (Kant, sexta proposição, em *Histoire et politique*. Paris: Vrin, 1999. p. 34), ele tem necessidade de um senhor que coloque limites a sua vontade singular e Kant utiliza a imagem luterana da curva para mostrar a dificuldade de aplainar alguma coisa direito a partir de uma mádeira curva. O percurso histórico do homem é, portanto, esticar essa curva para o direito. Mas só a razão

moral não pode servir de guia porque o homem é feito de uma madeira tão nodosa que não pode seguir a linha reta da moral.

Como a solução perfeita é impossível e o equilíbrio é precário, resta defender o caráter aberto da historicidade para um ponto de vista cosmopolítico. É o sentido da sétima proposição (KANT, Emmanuel. *Histoire et politique*. Paris: Vrin, 1999, p. 35). Levando em conta a disjunção inevitável entre a instância teórica e a experiência prática, Kant enuncia o que tem estatuto de horizonte de espera, situando o possível fim do estado de guerra e, de maneira profética, ele enuncia o nome de organização internacional que agregará as nações depois da Primeira Guerra mundial, a SDN. "Sair do estado anárquico da selvageria para entrar na Sociedade das Nações. Aí, cada um, por menor Estado que seja, poderá conseguir a garantia de sua segurança e de seus direitos" (Ibid., p. 36). Kant confirma essa esperança numa publicação de 1795, sobre o *Projeto de paz perpétua*.

A nona e última proposição de Kant visa à essência da história como desígnio da natureza, "uma tentativa filosófica para tratar a história universal em função do plano da natureza que visa a uma unificação política total na espécie humana, deve ser avaliada como possível e até mesmo como vantajosa para esse desígnio da natureza" (Ibid., p. 43). Kant define, pois, um horizonte de esperança para o homem que encontra uma justificação num percurso transcendental guardião da história concreta.

A noção de cidadania

Segundo Gérard Raulet (KANT, Emmanuel. *Histoire et citoyenneté*. Paris: PUF, 1996), Kant teria desen-

volvido uma tese sobre a história em que a teleologia é o *organon* e o cidadão é o ator. Sua concepção transcendental da história delimita-se e recusa tanto a historiografia empírica quanto o ponto de vista teológico. A história enquanto "*Geschichte*" como a entende Kant em *Idéia de uma história universal*, distingue-se da história como simples relato de fatos empíricos (*História*). Aliás, sua concepção do cosmopolitismo não se opõe, segundo Gérard Raulet, ao nacionalismo, mas procura, ao contrário, articular essas duas dimensões segundo uma "faculdade das passagens" que reúne, sem unificar, que distingue, sem separar, as diferenças entre identidades nacionais: "Kant pronuncia-se claramente contra uma forma de cosmopolitismo que negligencia tudo o que advém das considerações antropológicas e teleológicas: contra a mistura dos caracteres nacionais pela absorção de um Estado por um outro e contra toda fusão orgânica dos Estados-nações que, enquanto realidades jurídicas e territoriais, possuem, cada um, uma identidade própria" (Ibid., p. 243-244).

A RAZÃO E A CONTINGÊNCIA NA HISTÓRIA: HEGEL

As astúcias da Razão

O horizonte histórico de Hegel (1770-1831) pertence ao registro da filosofia visto que trata dos processos de auto-realização do Espírito. Mas ele substitui a história linear do progresso por uma filosofia da contradição. O percurso dialético que resulta disso pressupõe uma visão unitária do Espírito por meio de suas múltiplas concretizações. A matéria his-

tórica lhe oferece um lugar privilegiado de inscrição e de realização. Partindo do postulado segundo o qual o real é racional, o espírito do mundo está na preparação de um desenvolvimento cuja efetividade escapa aos atores. Todo momento histórico é atravessado por uma contradição interna que lhe dá seu caráter singular ao mesmo tempo que o prepara para ultrapassar para um novo momento.

É esse trabalho de contradição endógena ao sistema que se erige como motor da história porque é, a partir disso, que se origina o próprio processo histórico. O Espírito ou a Razão serve-se de suas configurações singulares para realizar seu desígnio: "O Espírito particular de um povo pode declinar, desaparecer, mas ele forma uma etapa na marcha geral do Espírito do Mundo e este não pode desaparecer. O Espírito de um Povo é, portanto, o Espírito universal em uma figura particular que lhe é subordinada, mas que ele deve revestir à medida em que existe, porque, com a existência, aparece igualmente a particularidade" (HEGEL, G. W. F. *La Raison dans l'histoire*. Paris: Christian Bourgois, 1965. p. 82). Os homens acreditam que fazem sua história, enquanto ela prossegue às suas costas, seguindo a famosa idéia de uma astúcia da Razão: "Pode-se chamar de *astúcia da Razão* o fato que ela deixa as paixões agirem em seu lugar, de tal forma que é somente o meio pelo qual ela chega à existência que experimenta as perdas e sofre os danos" (Ibid., p. 129).

Cada ator acredita realizar suas paixões quando, na verdade, ele só cumpre, apesar dele, um destino mais vasto que o engloba: "Cada indivíduo é um elo cego na cadeia de necessidade absoluta pela qual o mundo se cultiva" (Hegel, Conferência de Iena, citado por D'HONDT, Jacques. *Hegel, Philosophie de l'histoire vivante*. Paris: PUF, 1966. p. 206). Pode acontecer que

um indivíduo, um Estado, uma nação encarne esse Espírito na história. Quando o mal se desencadeia com paixão e triunfo com seu lote de violências, o cumprimento da Razão não é afetado: "Os indivíduos desaparecem diante da substância do conjunto e este forma os indivíduos dos quais ele necessita. Os indivíduos não conseguem impedir que aconteça o que deve acontecer" (HEGEL, G. W. F. *La Raison dans l'histoire*. Paris: Christian Bourgois, 1965. p. 81). Apesar de Hegel levar em conta o trágico, a guerra para ele, o mal, sem ser a musa da história, também não é sua astúcia. Pode-se ser tentado, como Luc Ferry, a considerar a filosofia hegeliana da história como a negação da contingência (cf. FERRY, Luc. *Philosophie politique*. Paris: PUF, 1987, 2, *Le Système des philosophies de l'histoire*). Segundo ele, essa filosofia da história é determinista pois "os acontecimentos históricos são indissolivelmente ou necessariamente ligados uns aos outros" (Ibid., p. 55).

Hegel revisitado: um espaço maior para a contingência

Ao contrário, Bernard Mabilie insiste no lugar eminente da contingência na obra de Hegel (*L'épreuve de la contingence*. Paris: Aubier, 1999). Ele julga ilegítimo, por três razões, o qualificativo de determinista: de um lado, Hegel reserva o termo para os fenômenos da natureza; por outro lado, se houvesse determinismo, haveria capacidade de prever; e, enfim, a necessidade exterior, em Hegel, é ela própria contingente: "Se, para Hegel, a história é a dos povos que encarnam a manifestação da Idéia, não é questão de deduzir, no mesmo nível, o conjunto dos povos existentes e tendo existido" (Ibid., p. 155). A idealidade do finito é justa-

mente, para Hegel, sua contingência, como é o caso do "Tribunal" da história que aparece nos *Princípios da filosofia do direito* e na *Enciclopédia*. Ela não remete nem a uma instituição concreta à maneira de Kant, nem a uma justiça imanente de Deus: "Essa história é um tribunal porque, em sua universalidade em si e para si, tudo o que é particular, os penates, a sociedade civil, os espíritos dos povos em sua realidade tão rica em cores, só existe de uma maneira ideal." (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 341). Resta encontrar uma articulação entre a exterioridade da idéia, a racionalidade e a contingência histórica que permanece um horizonte aporético do pensamento hegeliano da história.

Se o Espírito do mundo parece operar à revelia dos indivíduos em razão de uma finalidade que lhes é externa segundo o esquema das astúcias da razão, Bernard Mabilie adverte contra qualquer simplificação apontando dois índices perturbadores. Quando Hegel define o Espírito, "O Espírito quer dizer: nós mesmos, ou os indivíduos ou ainda os povos" (HEGEL, G. W. F. *La Raison dans l'histoire*. Paris: Christian Bourgois, 1965. p. 73); essa definição é um convite, segundo Mabilie, para abandonar o esquema segundo o qual a história, em Hegel, seria apenas um teatro no qual o manipulador das marionetes permaneceria escondido, agindo à revelia dos atores. Mais ainda, a "astúcia da razão" só pode ser concebida como processo imanente e objeto de um saber em consequência do qual "fazer da teoria da astúcia da razão a atividade oculta de uma Razão ou de um Espírito do mundo personificados, de um mau demiurgo empenhado em humilhar a contingência individual, é, portanto, um contrasenso" (MABILLE, Bernard. *Hegel. L'épreuve de la contingence*. Paris: Aubier, 1999. p. 167).

Uma vez admitida a contingência na abordagem hegeliana da história, resta saber como ela se ar-

ticula com a racionalidade. Em primeiro lugar, a racionalidade deve ser dotada de um sentido; a contingência não pode ser reduzida ao inessencial porque pensar a história exige "acolher o inesperado do contingente arriscando a seu propósito uma palavra que seja engajamento para a realização de um sentido" como afirma Pierre-Jean Labarrière (*"La sursumption du temps et le vrai sens de l'histoire"*, *Revue de métaphysique et le morale*, n. 1, p. 97, 1979). Dotado de sentido, a contingência histórica pode ser pensada em ligação com a eternidade da razão, como indica Hegel em sua introdução às *Lições sobre a filosofia da história*, em 1820, o que implica retomar a concepção hegeliana do tempo que se distingue da concepção transcendental do tempo, em Kant: "Mas não é no tempo que tudo se produz e passa, mas o próprio tempo é esse futuro, essa produção e esse aniquilamento, a abstração existente, *Kronos*, que engendra tudo e destrói o que ele cria" (Hegel, *Encyclopédie*, § 258).

Dessa forma, o tempo é reatado à realidade; ele não é um espetáculo vazio, mas, como em Aristóteles, o tempo é tudo. É um conceito que existe e cujo modo de ser é, ao mesmo tempo, um modo de desaparecer. Ao contrário da leitura kojéviana, que fez de Hegel o pensador da necessidade, Bernard Mabilie e outras leituras atuais (cf. JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *De Kojève à Hegel*. Paris: Albin Michel, 1996) pretendem mostrar que Hegel é um pensador da liberdade para quem a história não é nem a transparente revelação do Absoluto nem o espetáculo absurdo de violências, manipulado por um princípio supremo e exterior. Eles demonstram, assim, que "a necessidade do conteúdo só pode ser expressa pela contingência de nossas lógicas" (MABILLE, Bernard. *Hegel. L'épreuve de la contingence*. Paris: Aubier, 1999. p. 368).

Sair da leitura de Kojève

O "renunciar a Hegel" de Ricœur em *Tempo e relato* concebe-se antes como renunciar à leitura que Kojève faz Hegel. Isso implica um duplo decentramento constituído pela contestação do eurocentrismo como encarnação da história em marcha em direção a um *telos* já realizado pelo estruturalismo e pelas lições a retirar do genocídio perpetrado pelos nazistas no seio da civilização ocidental que só podem conduzir ao questionamento radical do otimismo da leitura de Kojève. Entretanto, o triunfo da Razão e do conceito em Hegel, paga o alto preço da redução à contingência dos acontecimentos históricos e da narratividade, o que Ricœur não pode subscrever: "Essa equação da efetividade da presença marca a abolição da narratividade na consideração pensante da história" (*Temps et Récit*. Paris: Seuil, 1983. t. 3, p. 360). Hegel não confere verdadeira significação aos vestígios do passado histórico no presente" (Ibid., p. 364). A tentação hegeliana choca-se, sobretudo, com a impossibilidade da mediação total. Nesse sentido, Ricœur considera como grande acontecimento, no século 20, a perda de credibilidade da filosofia hegeliana da história. O rechaço do hegelianismo corresponde ao contexto histórico da morte do eurocentrismo desde o suicídio político da Europa, no início do século 20, em 1914. O conhecimento da pluralidade das divisões sobre as quais a humanidade se estabelece torna impossível a totalização do espírito dos povos num único Espírito do mundo na obra na história. Além do mais, a tripla relação entre passado, presente e futuro só mantém, na dialética hegeliana, um passado vivo no interior de um presente que o subsume num processo de abolição da diferença do presente com o passado.

Opostamente à visão hegeliana, os interesses singulares dos indivíduos, dos Estados e dos povos aparecem-nos hoje "como os *membra disjecta* de uma impossível totalização" (Ibid., p. 371). É esse acontecimento irreduzível de nosso século, desencadeador de um verdadeiro êxodo fora do hegelianismo em uma hermenêutica definida como novo horizonte de um verdadeiro trabalho de luto ao termo do qual passa-se da noção de mediação total àquela, mais modesta, de mediação inacabada-e, portanto, imperfeita.

A saída dessa dupla aporia do pensamento do tempo pelo relato, pelo tempo narrado, tem por quadro esse diálogo empreendido com Hegel, que postula uma espécie de equivalência entre linguagem e conceito na *Fenomenologia do espírito*. A verdade encontra-se no ponto de junção de um movimento browniano constitutivo de uma totalidade: "A verdadeira figura na qual a verdade existe só pode ser sistema" (HEGEL, G. W. F. *Phénoménologie de l'esprit*, 1807. Paris: Aubier, 1947. t. 1, p. 8). Ele é o ponto de chegada do movimento do Espírito. O deslocamento realizado por Ricœur é duplo: ele confere à linguagem um lugar central e demonstra em que a linguagem como objeto simbólico não se esgota quando seu conceito é substituído. Não apenas a saturação do sentido não é assegurada pela conceituação, mas alguma coisa de irreduzível escapa ao empreendimento conceitual, mais além da ordem simbólica. Para restituir-lhe a riqueza, Ricœur, no fim de sua trilogia, define uma hermenêutica da consciência histórica, com sua categoria maior de ser-afetado-pelo-passado, graças a uma relação com o espaço de experiência colocado sob a égide do "conceito de iniciativa" (RICŒUR, Paul. *Temps et Récit*. Paris: Seuil, 1983. t. 3, p. 414). É essa outra via que Ricœur tra-

ça depois de sua travessia pelo hegelianismo: a do símbolo, que faz pensar, depois da colocação em intriga, no paradigma narrativo.

A parte trágica do século 20 é um desafio colocado à filosofia e, segundo Ricœur, o panlogismo hegeliano só pode terminar por sua integração na totalização do sentido. Ricœur pretende retirar o pensamento filosófico da interpretação que Kojève deu de Hegel. Tal interpretação dominou a introdução e a recepção de Hegel na França: "Ele teve por auditores, entre outros, Georges Bataille, Raymond Queneau, Gaston Fessard, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Raymond Aron, Roger Caillois, Éric Weil, Gurvitch, Raymond Polin, Jean Hyppolite e Robert Marjolin" (JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *De Kojève à Hegel*. Paris: Albin Michel, 1996. p. 29).

O "renunciar a" de Ricœur implica, doravante, uma apropriação de grande parte do pensamento hegeliano. Entre outros, Ricœur pensa que se pode salvar a reflexão hegeliana da instituição e da moral objetivada. De fato, a mediação institucional permanece constitutiva da ética do sujeito e da passagem "da liberdade selvagem à liberdade sensata" (RICŒUR, Paul. *La philosophie et le politique devant la question de la liberté*. In: *La Liberté et l'ordre moral*. Geneva, 1969). O problema maior torna-se então saber como a liberdade entra em instituição. A partir de Hegel, Ricœur apóia sua demonstração na base do acordo realizado entre a vontade coletiva e o exercício efetivo das instituições. Ele também permanece hegeliano por seu cuidado com as mediações, por sua convicção de que não há saber sem reflexão e que convém afastar qualquer tentação de um pensamento da imediatez.

Ser "kantiano pós-hegeliano"

Nesse sentido, Ricœur situa-se no depois de uma interiorização do percurso hegeliano e se define, aliás, "como um kantiano pós-hegeliano", retomando os termos de Éric Weil, do qual ele se sente muito próximo na maneira de interpretar a obra de Hegel para construir uma filosofia política (cf. WEIL, Éric. *Philosophie politique*. Paris: Vrin, 1956). O gesto filosófico comum a Weil e a Ricœur volta a colocar as antinomias sem a ultrapassagem dialética, numa reconciliação de contrários, como em Hegel. Eles mantêm a tensão da contradição até o ponto do paroxismo que torna inelutável, não a superação dos termos da contradição mas o transbordamento destes por um deslocamento que permite ressaltar o pensamento. O projeto de coerência visado por Éric Weil só pode cumprir-se num quadro sistemático pois ele é sempre tributário de uma releitura, de um "depois", logo, de uma abertura interpretativa: "Coerência recorrente, ela própria aberta a várias interpretações, compreendidas entre dois extremos de uma composição-sinfônica que deixaria atitudes e categorias coexistirem pacificamente sem se abolir mutuamente" (RICŒUR, Paul. *Lectures I*. Paris: Seuil, 1991. p. 132).

Para Weil, como para Ricœur, o Estado não é simples apêndice do social, mas verdadeiro fundamento do querer-viver-junto em instituições que permitem a organização da comunidade histórica, com seu duplo aspecto de grandeza e de trágico, de fonte do direito e da violência: "Chegando ao poder, um grupo chega, precisamente, ao universal concreto e se ultrapassa como grupo particular; mas a racionalidade que ele exerce, a função universal que ele assume coincidem com sua posição dominante" (RICŒUR,

Paul. La philosophie politique d'Éric Weil, obra citada, p. 107). Para retomar a expressão de Gilbert Kirschner (*La Philosophie d'Éric Weil*. Paris: PUF, 1989), a via de escape para a sabedoria, definida por Éric Weil, para sair da violência constitutiva da história, está próxima das considerações de Ricoeur, mesmo se este último refere-se antes a Aristóteles, no que se refere ao julgamento prudente e ao desejo de bem-estar.

FIM OU FOME DE HISTÓRIA?

O Saber absoluto

Hegel evoca o famoso tema do fim da história concluindo *Fenomenologia do espírito*. Mas ele não lhe dá o sentido que lhe conferirá Kojève, o de um encerramento, um último estágio da história. Esse tema significa, mais modestamente, que a história ideal da consciência está fechada para o saber absoluto. O tema de um crepúsculo da história encontra pertinência como tema hegeliano se se toma por base suas lições sobre filosofia da história, dadas em Berlim. Em *A razão na história*, Hegel escreve, de fato, que "a história mundial vai de Este a Oeste, porque a Europa é verdadeiramente o termo (*Ende*) dessa história e a Ásia, seu começo" (Hegel, citado por Christophe Bouton em BENOIST, Jocelyn; MERLINI, Fabio (Ed.). *Après la fin de l'histoire*. Paris: Vrin, 1998. p. 98), e quando ele aborda em *Lições sobre a filosofia da história mundial* sua própria época das Luzes, Hegel afirma que atingiu "o último estágio da história" (Ibid., p. 99). Trata-se, então, da história efetiva e não mais de uma fenomenologia da consciência. Essa questão do "fim

da história" foi assunto de numerosas matérias contraditórias, por parte dos intérpretes de Hegel.

Certamente, Nietzsche estigmatiza, de maneira polêmica, um Hegel para o qual o "ponto culminante e o ponto final do processo universal coincidiriam com sua própria existência berlinense" (*Seconde considération intempestive*. Paris: Garnier-Flammarion, 1988. p. 148). Entretanto, em 1906, Moses Rubinstein opõe-se a essa leitura, mostrando que a idéia de um fim da história entendida como estágio terminal estaria em contradição com o princípio lógico fundamental de Hegel que é o desenvolvimento infinito da liberdade do espírito. Na França, Kojève defendeu firmemente, nos anos trinta, a idéia do fim da história, baseando essa tese em sua leitura da *Fenomenologia do espírito*. Ele considera o saber absoluto que encerra a obra de Hegel como o atestado segundo o qual "a própria História deve estar essencialmente terminada" (KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1985. p. 380) e com o advento da Ciência, é a história que desaparece, "a história pára" (Ibid., p. 419). Começa então, segundo Kojève, uma pós-história na qual o homem está de pleno acordo com a natureza, sem outro futuro que a perpetuação de uma vida natural anti-histórica.

Ora, o momento, em Hegel, é intemporal e apenas sua figura real é temporal. "Se os momentos procedem de uma particularização ontológica da universalidade do espírito, as figuras são a singularização ôntica no futuro efetivo" (VAYSSE, Jean-Marie. *Hegel, Temps et histoire*. Paris: PUF, 1998. p. 88). O próprio espírito está nas figuras cada vez diferenciadas de sua história. O progresso histórico não poderia encontrar um ponto de chegada em Hegel, mas uma leitura que privilegiasse um progresso ilimitado,

tendendo para um fim absoluto nunca atingido não seria a mais fiel à demonstração de Hegel. A história desdobra seu processo segundo uma sucessão de épocas, cada uma uma totalidade em si. Cada uma dessas épocas traduz uma plenitude do presente vivo: "O espírito conhece, em cada época da história mundial, uma completude *absoluta*" (Christophe Bouton, em BENOIST, Jocelyn; MERLINI, Fabio (Ed.). *Après la fin de l'histoire*. Paris: Vrin, 1998. p. 101). O ponto de chegada só pode, contudo, ser provisório já que a totalidade é trabalhada pela negatividade no interior de um presente sempre em vias de destotalização. Também pode-se sublinhar, com Christophe Bouton que cada vez que Hegel fala de fim, de último estágio, ele toma o cuidado de delimitar o sentido a um caso específico, acrescentando "para nós", "atualmente", "até aqui".

No horizonte das diversas formas da consciência, a verdade situa-se, segundo Hegel, no Saber absoluto, ou seja, no conceito. O Saber absoluto mantém seu conteúdo do percurso do espírito "pelo fato que ele tem a figura do conceito em sua objetualidade" (HEGEL, G. W. F. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris: Aubier, 1991. p. 517). No término desse percurso, a figura do tempo desaparece à medida que ela, no pensamento hegeliano, é apenas o hiato entre a representação e o conceito. O triunfo do conceito determina, portanto, a queda do tempo: "Se o tempo é potência cega da natureza, ele é também o destino do espírito que exige fazê-lo parar" (VAYSSE, Jean-Marie. *Hegel, Temps et histoire*. Paris: PUF, 1998. p. 95). No Saber absoluto, o espírito completa seu desenvolvimento em figuras e o sistema conceitual pode desdobrar-se em sua ordem lógica, substituindo a história.

Uma confusão entre história efetiva e historicidade

Bem que se encontra, em Hegel, a idéia de um fim da história. Entretanto, a confusão vem do fato que colocaram no mesmo plano a história efetiva e a historicidade que remete à circularidade do saber. Em *Fenomenologia do espírito*, a história é, ao mesmo tempo, a trama efetiva da narração dos acontecimentos e suas condições transcendentais. O Saber absoluto não significa que não acontece mais nada: "A supressão do tempo não significa a historicidade do Saber absoluto" (Ibid., p. 105). Segundo Jean-Marie Vaysse, o pensamento hegeliano da história seria uma liberação da teleologia segundo a qual a Idéia seria um "além" que nos aproximaria do infinito sem jamais atingi-lo. Ao contrário, o pensamento do tempo, em Hegel pode ser compreendido como pensamento do presente, combinando um ideal real e a Idéia que adquiriria uma figura perceptível neste mundo. Pensamento do presente efetivo, a essência do passado seria o passado enquanto permite uma totalização do conjunto do tempo. Se há um *télos* no pensamento hegeliano, ele não deve ser concebido como a visão consciente de uma finalidade a ser alcançada, mas deve ser compreendido em sua acepção aristotélica, ou seja, enquanto mobilidade, enquanto atividade, "unidade do *ergon* e do *télos*, da obra e do fim, soberana mobilidade que é, ao mesmo tempo, movimento e repouso" (Ibid., p. 119). A teleologia hegeliana estaria, pois, mais próxima da efetuação da presença no sentido aristotélico, de um providencialismo, no sentido cristão, a história sendo a própria efetuação do movimento de atualização do espírito e não o efeito de uma causa exterior à ela.

O espírito contém o momento de um passado que não é resolvido porque "assim como ele passou por seus momentos na história, ele deve percorrê-los no presente – em seu próprio conceito" (HEGEL, G. W. F. *La Raison dans l'histoire*. Paris: Christian Bourgois, 1965. p. 215).

O saber absoluto segundo Hegel não deve, portanto, ser compreendido como Alexandre Kojève o interpretou, ou como um "absoluto do saber", do qual se descartaria o estágio terminal. O que Hegel designa como "supressão do tempo", é, portanto, o acesso à fase reflexiva de uma verdadeira história que procede à releitura desses momentos passados concebidos "em sua coextensividade especulativa. Assim, a consciência filosófica só escapa ao tempo porque, abrindo-se nele, ela descobriu a chave de sua interpretação como história" (JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *De Kojève à Hegel*. Paris: Albin Michel, 1996. p. 226). O "saber absoluto" teria uma função de abertura das condições de possibilidade de um desenvolvimento racional de historicidade como movimento da liberdade do homem e do mundo.

Fukuyama

É na linhagem de Kojève que se inscreve o livro de Francis Fukuyama, *O fim da história e o último homem*, publicado em 1992 e que teria provocado um grande debate, relançando o tema do "fim da história" em Hegel. Fukuyama faz da democracia liberal a realização última do desenvolvimento da história da humanidade: "Isso do que eu sugeria o fim não era, evidentemente, a história como sucessão de acontecimentos mas a História, isto é, um processo simples e coerente de evolução que levava em conta a expe-

riência de todos os povos ao mesmo tempo. Essa acepção da história está muito próxima do grande filósofo alemão G. W. F. Hegel" (FUKUYAMA, Francis. *La Fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris: Flammarion, 1992. p. 12). Fukuyama baseia sua demonstração na noção hegeliana de contradição afirmando que não há contradições tão grandes a ponto de operar a destotalização do presente e de averiguar uma situação histórica de natureza diferente da de nosso mundo liberal. Sem motor, a história estaria indo para a parada definitiva: "Hoje [...] estamos errados em imaginar um mundo que seja radicalmente melhor que o nosso [...] Nós não saberíamos imaginar um mundo que seria *essencialmente* diferente do mundo presente" (Ibid., p. 72). Nossa pós-modernidade, marcada por este fim da história, não teria, portanto, mais horizonte de espera e essa seria a característica de nossa consciência de época: "É sobre esse fundo de historicismo e, paradoxalmente, de messianismo histórico que perdemos o sentido da História. O paradoxo constitutivo de nossa (pós) modernidade, na complementaridade inelutável de uma a outra, é que a *História mata a história*" (BENOIST, Jocelyn; MERLINI, Fabio (Ed.). *Après la fin de l'histoire*. Paris: Vrin, 1998. p. 37). A consciência de horizontes suprime o horizonte e o transforma em miragem: "É porque o homem moderno é o *último* homem: a experiência da história tornou-o insensível, desencantado quanto à possibilidade de uma experiência direta de valores" (FUKUYAMA, Francis. *La Fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris: Flammarion, 1992. p. 346). Jocelyn Benoist vê, nessas teses, a retomada contemporânea das religiões da história do século 19, a expressão de uma forma última do paradigma historicista, acrescentando com humor que,

como sempre, a segunda vez retorna como farsa, e que "os filósofos enganam-se quando não dão importância a nossa contingência" (BENOIST, Jocelyn; MERLINI, Fabio (Ed.). *Après la fin de l'histoire*. Paris: Vrin, 1998. p. 59).

O MATERIALISMO HISTÓRICO: MARX

O primado das relações sociais de produção

Em 1846, Marx e Engels elaboram em *A ideologia alemã*, as bases do materialismo histórico. O enfoque é o de reencontrar a atividade real do homem e o trabalho é considerado como elemento constitutivo de suas relações com o mundo: "O que os homens são coincide com sua produção, tanto quanto coincide com a maneira que eles produzem" (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Idéologie allemande*. Paris: Ed. Sociales, 1971. p. 46). Marx faz do trabalho o elemento diferencial da espécie humana em relação à natureza e é, portanto, na produção e nas relações sociais da produção que vão encontrar as chaves da inteligibilidade do processo histórico: "Essa concepção da história tem por base o desenvolvimento do processo real de produção, partindo da produção da vida material imediata: ela concebe a forma das relações humanas ligadas a esse modo de produção e engendradas por ela, quero dizer, a sociedade civil, em suas diferentes épocas, é o fundamento de toda a história" (Ibid., p. 62). Desde então, a alienação que até então fora valorizada como obstáculo ao desenvolvimento do ser genérico do homem torna-se um simples derivado das relações sociais. Marx critica aí a autonomia conferida pela tradição filosófica à ideologia: "A filosofia deixa de ter

um meio em que ela existe de maneira autônoma" (Ibid., p. 51).

Quanto às relações sociais que determinam a historicidade de uma sociedade, é a produção dos meios que permitem satisfazer suas necessidades, embora outros elementos conseqüentemente intervenham como a própria reprodução do homem e suas relações de parentesco. A história resulta então de uma dialética de transformação das relações sociais de produção e das forças produtivas porque é a incompatibilidade, a contradição proveniente de um desenvolvimento mais rápido das forças produtivas com a manutenção das relações sociais, num dado momento, que muda o curso da história. Essa hipótese é especialmente desenvolvida por Marx, em 1875, em *Contribuição à crítica da economia política*: "Num certo ponto de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações sociais de produção existentes, ou sua expressão jurídica, com as formas de propriedade no seio das quais elas estavam, até então, caladas. Formas de desenvolvimento das formas produtivas que eram, essas relações tornam-se entraves. Então ocorre uma época de revolução social" (MARX, Karl. *Contribution à la critique de l'économie politique*. Paris: Ed. Sociales, 1969. Préface, p. 4).

Dessas teses e da análise interna do funcionamento da sociedade moderna desenvolvida em *O Capital*, costuma resultar uma leitura economicista das teses de Marx sobre a história, privilegiando o que se chamou a tese do reflexo das instâncias super-estruturais em relação aos fenômenos mais fundamentais das infra-estruturas. Se esse reducionismo pode, de fato, apoiar-se em algumas fórmulas lapidárias de Marx, este tem o cuidado de analisar o processo his-

tórico diferenciando os fenômenos objetivos e sua parte subjetiva na passagem à consciência de uma situação de existência e de luta comum e, portanto, no acesso de uma classe social em si a uma classe social para si. Se há, em Marx, uma origem material para as representações, estas não são consequência direta do que as funda. A representação transpõe a realidade sem expressá-la de forma direta e é preciso ter em conta também as distorções, os deslocamentos que não têm o mesmo ritmo e, especialmente, as inércias próprias à evolução dos sistemas de representação. Essas representações são, no espírito de Marx e Engels, caóticas, incoerentes, daí a importância da *praxis* política que visa a dar mais visibilidade e unidade nos processos de conscientização social.

Uma análise concreta de uma situação concreta: o 18 Brumário

Nesse sentido, a análise concreta de uma situação histórica concreta à qual Marx se entrega em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* é significativa da importância que ele confere à política, à contingência histórica, "consciente que não existe acordo espontâneo entre temporalidade econômica e política. Marx deixa a última palavra "às circunstâncias" encarregadas de restabelecer a harmonia" (BENSAÏD, Daniel. *Marx l'intempestif*. Paris: Fayard, 1995. p. 45). Certamente, nessa análise histórica sobre a morte da Segunda República que se entrega a um imperador, Marx estabelece uma correlação constante entre interesses de classe e as lutas políticas partidárias, mas ele destaca também as discordâncias possíveis como a da aristocracia financeira que termina por amaldiçoar a luta parlamentar empreendida por um partido da ordem que, supos-

tamente, representa seus interesses, "também a burguesia industrial em seu fanatismo pela ordem, está insatisfeita com as querelas contínuas entre o partido da ordem parlamentar e o poder executivo" (MARX. *Le 18 Brumaire*. Paris: Ed. Sociales, 1969. p. 105). Marx vê em Bonaparte aquele que se opõe à burguesia enquanto representante dos camponeses e do povo. Sua leitura da sociedade francesa em suas relações com o político é, portanto, singularmente complexa e contrasta com as futuras análises ditas marxistas como simples reflexo.

Marx precisa bem, em sua famosa carta a Wedemeyer de 5 de março, 1852, que ele não inventou a noção de luta de classes como motor da história. Na verdade, ele descobriu essa centralidade lendo aqueles que ele qualifica de historiadores burgueses e, especialmente, a luta de raças em Augustin Thierry. Por outro lado, ele precisa o que ele considera ter contribuído com sua concepção da história: "O que fiz de novo consiste na seguinte demonstração: 1º) a existência de classes prende-se a certas lutas definidas, históricas, ligadas ao desenvolvimento da produção; 2º) a luta de classes conduz, necessariamente, à ditadura do proletariado; 3º) essa ditadura constitui apenas o período de transição para a supressão de todas as classes e para uma sociedade sem classes" (Marx, *Lettre à Wedemeyer*, 5 de março de 1852).

Uma escatologia revolucionária

Entretanto, se Marx passa pelo desvio da concretude histórica, a da positividade dos fenômenos históricos e sociais, até em seus aspectos mais contingentes, ele não deixa de representar um pensamento teleológico que adquire forma de uma profecia escato-

lógica voltada para o desaparecimento da sociedade de classes, para a transparência realizada pela sociedade comunista à qual ele pretende dirigir o *Manifesto do partido comunista* (1848). Há uma linha diretriz de inteligibilidade que leva a humanidade para um alargamento das trocas, para uma produção mais abundante e que permite sair do estado de pré-história para etapas em que o comunismo parece ser a última etapa, depois de atravessar o feudalismo e o capitalismo.

Essa teleologia histórica atenua-se ao longo da obra de Marx, mas não desaparece verdadeiramente porque ela é o ponto de apoio de toda a prática política marxista e do horizonte de esperança que ela descortina. Entretanto, é nas obras de juventude que ela é mais marcada, tais como os *Manuscritos de 1844* nos quais Marx descreve a história como um processo governado por uma finalidade que lhe é imanente: "O comunismo, apropriação real da essência humana pelo homem e para o homem, a verdadeira solução da luta entre existência e essência, objetivação e afirmação de si, liberdade e necessidade, indivíduo e gênero. Ele é o enigma resolvido da história e ele se conhece como essa solução" (*Manuscrits de 1844*. Paris: Ed. Sociales, 1972. p. 87).

O PROCESSO HISTÓRICO SEM SUJEITO: ALTHUSSER

Salvar Marx da água do banho

Louis Althusser tenta levar adiante uma empresa difícil, uma verdadeira aposta que volta a colocar o marxismo no coração da racionalidade contemporâ-

nea ao preço do deslocamento da práxis, da dialética hegeliana, para ultrapassar a vulgata staliniana em uso, fundada sobre um economicismo mecânico. Para realizar esse deslocamento, Althusser apóia-se sobre o estruturalismo e apresenta o marxismo como único capaz de realizar a síntese global do saber, instalando-o no centro do paradigma estrutural. O preço a pagar implica participar da separação do vivido, do psicológico, dos modelos conscientes, assim como da dialética da alienação. Essa separação do referente adquire a forma de um corte epistemológico, segundo o modelo de ruptura preconizado por Bachelard. Althusser faz a partilha entre o ideológico, de um lado, e a ciência, do outro, encarnada pelo materialismo histórico. Todas as ciências devem ser interrogadas a partir do que funda a racionalidade científica, a filosofia do materialismo dialético, para serem libertadas de sua gangue ideológica. Sobre o modelo da arbitrariedade do signo em relação ao referente, a ciência deve "satisfazer exigências puramente internas" (DESCOMBES, Vincent. *Le Même et l'Autre*. Paris: Minuit, 1979. p. 147) e o critério de verdade não passa pela possível falsidade das proposições.

A ontologização da estrutura em voga nos anos sessenta permite a Althusser deslocar o sistema de causalidade em uso na vulgata marxista. Até então, tratava-se de limitar os esquemas de explicação à concepção monocausal do reflexo. Tudo devia derivar do econômico e as supra-estruturas eram concebidas como simples traduções do substrato do infra-estrutural. Romper com esse percurso puramente mecânico tem a dupla vantagem de tornar complexo o sistema de causalidade estrutural na qual é a própria estrutura que desenha a dominância. Althusser podia assim dar conta de uma crítica do stalinismo indo mais longe que a

simples contestação oficial do culto da personalidade, um custo mais frágil, porque sua crítica preservava, em nome da autonomia relativa das instâncias do modo de produção, a base socialista do sistema.

Tornar absoluto o corte epistemológico

Em sua preocupação de apresentar Marx como portador de uma ciência nova, Althusser percebe um corte radical entre um jovem Marx ainda encerrado num idealismo hegeliano e um Marx científico da maturidade. Segundo ele, Marx atinge o nível científico quando consegue operar um corte com a herança filosófica e ideológica da qual estava impregnado. Althusser chega mesmo a estabelecer as fases de gestação desse processo e data, precisamente, o momento dessa cesura que o faz ascender ao campo científico: 1845. Tudo o que precede essa data pertence às obras de juventude, a um Marx antes de Marx.

O jovem Marx é marcado pela temática de Feuerbach; da alienação, do homem genérico. É a época de um Marx humanista, racionalista, liberal, mais próximo de Kant e de Fichte que de Hegel: "As obras do primeiro momento pressupõem uma problemática do tipo kantiano-fichtiano" (ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1969. p. 27). Sua problemática é, então, configurada em torno da figura de um Homem votado à Liberdade que deve restaurar sua essência perdida na trama de uma História que o alienou. A contradição a ultrapassar situa-se, portanto, na alienação da Razão, encarnada por um Estado que permanece surdo à reivindicação de Liberdade. Apesar dele, o homem realiza sua essência pelos produtos alienados de seu trabalho e deve concluir seu aperfeiçoamento retomando essa essência alienada para tor-

nar-se transparente para si mesmo, homem total, enfim completo no termo da História. Essa inversão é diretamente oriunda da obra de Feuerbach: "O fundo da problemática filosófica e feuerbachiana" (Ibid.; p. 39).

Segundo Althusser, é em 1845 que Marx rompe com essa concepção que baseia a história e a política sobre uma essência do homem, para substituí-la por uma teoria científica da história, articulada sobre novos conceitos de elucidação como os de formação social, de forças produtivas, de relações de produção... Ele esvazia as categorias filosóficas de Sujeito, de essência, de alienação e opera uma crítica radical do humanismo vinculado ao estatuto mistificador da ideologia da classe dominante. Esse Marx, o da maturidade, recobre o período de 1845-1857 e permite a grande obra científica da maturidade, *O Capital*, verdadeira ciência da produção, logo, da história humana.

Essa cesura fundamental percebida no interior da obra de Marx só foi possível pelo deslocamento do marxismo do terreno da práxis para o da epistemologia. Marx teria rompido, definitivamente, graças a *O Capital*, cuja contribuição científica iguala-se aos *Principia* de Newton, com o ideológico: "Nós sabemos que não existe ciência pura numa condição de purificar-se sem cessar [...] Essa purificação, essa liberação, só são adquiridas ao preço de uma incessante luta contra a própria ideologia" (Ibid., p. 171). Até então, a obra de Marx era recebida como a retomada da dialética hegeliana do ponto de vista materialista. Althusser opõe, termo a termo, a dialética em Hegel e em Marx. Este não se contenta em calcar aos pés o idealismo hegeliano, mas teria construído uma teoria cuja estrutura é totalmente diferente, mesmo se a terminologia da negação, a identidade dos contrários, da superação da contradição... permite pensar em grande semelhança de percurso: "É impossível manter, em seu aparente

rigor, a ficção da inversão. Porque, na verdade, Marx não conservou, ao invertê-los, os termos do modelo hegeliano de sociedade" (Ibid., p. 108).

Romper com o economicismo

Essa descontinuidade entre Hegel e Marx, percebida por Althusser, permite-lhe pensar em romper com a vulgata economicista staliniana que se contentava em substituir a essência político-ideológica de Hegel pela esfera do econômico como essência. Mas essa crítica do mecanismo usado no pensamento marxista, faz-se em nome da construção de uma teoria pura, descontextualizada. Nesse sentido, ela ascende ao estatuto de ciência e, para Althusser, o materialismo dialético é a teoria que funda a cientificidade do materialismo histórico e deve, portanto, preservar-se de qualquer contaminação ideológica que a assedia constantemente: "Vê-se que não pode ser mais, em última instância, uma questão de inversão. Porque não se obtém uma ciência invertendo uma ideologia" (Ibid., p. 196).

À vulgata mecanicista da teoria do reflexo, Althusser substitui uma totalidade estruturada na qual o sentido é função da posição de cada uma das instâncias do modo de produção. Assim, ele reconhece uma eficácia própria à superestrutura que em certos casos, pode se encontrar em posição de dominância e, em todos os casos, em uma relação de autonomia relativa quanto à infra-estrutura. À totalidade ideológico-política hegeliana, Althusser opõe a totalidade estruturada do marxismo, estrutura complexa e hierarquizada diferentemente, segundo os momentos históricos, pelo respectivo lugar ocupado pelas diversas instâncias (ideológica, política...) no modo de produção, entendendo-se que o econômico permanece determi-

nante em última instância. A estrutura, com Althusser torna-se plural e decompõe a temporalidade unitária em temporalidades múltiplas: "Não há história em geral nas estruturas específicas de historicidade" (ALTHUSSER, Louis. *Lire le Capital*. Paris: Maspero, 1965. t. 2. p. 59). Só há, portanto, temporalidades diferenciais, situadas numa relação de autonomia quanto ao todo: "A especificidade de cada um desses tempos, de cada uma dessas histórias, ou seja, de sua autonomia e independência relativas, baseiam-se num certo tipo de articulação com o todo" (Ibid., p. 47).

Althusser participa, portanto, de uma desconstrução da história, própria ao paradigma estrutural, não negando a historicidade, mas decompondo-a em unidades heterogêneas. A totalidade estruturada em Althusser é deshistorizada e descontextualizada, tanto mais que é preciso distanciar-se do ideológico para chegar à ciência. O conhecimento (Generalidade III) só é possível pela mediação de um corpo de conceitos (Generalidade II) que trabalha sobre a matéria empírica (Generalidade I). Tal abordagem assimila o objeto de análise do marxismo aos objetos das ciências físicas e químicas, o que implica total descentração do sujeito: "É confundir ciências experimentais e ciências ditas humanas" (NAÏR, K. *Marxisme ou Structuralisme? Contre Althusser*, 10/18, p. 192, 1974).

Crítica do historicismo

Ao mesmo tempo que o Sujeito, qualquer concepção historicista é recusada porque ela viria perverter o horizonte teórico, científico ao qual se quer ascender: "A queda da ciência na história é apenas indício de uma queda teórica" (ALTHUSSER, Louis. *Lire le Capital*. PCM, 1971. t. 1. p. 170). Esse anti-historicis-

mo passa pela decomposição das temporalidades e a construção de uma totalidade articulada em torno de relações pertinentes em uma teoria geral. Mas, essa totalidade encontra-se imobilizada enquanto estado de estrutura, à maneira das sociedades frias, sem ser temida em suas contradições internas, suas possíveis superações. O estado de estrutura substitui, segundo um percurso metonímico, o cadáver do sujeito desaparecido e de sua historicidade. Como é preciso vincular essa estrutura atrofiada, congelada, a algum ponto de saturação, Althusser lhe dá um ponto de apoio graças ao estatuto que ele confere ao conceito de ideologia que vai desempenhar um papel de pivô similar ao papel do simbólico em Lacan ou Lévi-Strauss. Althusser faz dele uma categoria invariante, atemporal, à maneira do inconsciente freudiano. Isso lhe permite tornar mais complexa o tipo de relação puramente instrumental em uso na vulgata marxista, quando ela considera a ideologia dominante como simples instrumento da classe dominante.

Althusser eleva a instância ideológica ao estágio de verdadeira função, usufruindo de uma autonomia relativa, que não mais permite assentá-la, de maneira mecânica, sobre o que a subentende. Mas, esse distanciamento ideológico incorre numa hipertrofia que adquire a forma de uma estrutura trans-histórica para cuja construção teórica Althusser convoca. A eficácia do ideológico desemboca, assim, na criação, pelas práticas induzidas, de sujeitos em situação de filiação absoluta diante do lugar que lhes é assinalado, para transformá-los em objetos mistificados de forças ocultas representadas por um novo sujeito da história: a ideologia.



UMA HISTÓRIA SOCIAL DA MEMÓRIA

O ROMANCE NACIONAL

A recuperação da memória pela história

Tanto os mecanismos da memória, em sua complexidade, quanto a análise histórica, em sua linguagem equívoca, remetem às dificuldades do dizer e têm, há muito tempo, suscitado uma verdadeira recuperação do nível memorial pelo nível histórico. Para pensar as relações entre memória e história, é preciso, de início, dissociar esses dois planos para apreender, num segundo momento, as interrelações.

Durante muito tempo, a história foi identificada à memória. Em primeiro lugar, os mosteiros muniram-se de dispositivos necessários para traçar os fundamentos de sua história. Depois, em ligação com esses pólos mais avançados da cultura ocidental, o poder político construiu sua própria história/memória. É dessa simbiose que nasceu a história da França (cf. BEAUNE, Colette. *Naissance de la nation France*, Paris: Gallimard, 1985).

Um dos lugares dessa elaboração foi a cidade de Reims. Carlos, o Calvo, faz dessa cidade, a partir de 845, um dos centros administrativos mais importantes do reino. O arcebispo de Reims, Hincmar, contribui para transformar essa cidade num dos maiores centros intelectuais da segunda metade do século 19, supervi-

sionando pessoalmente a atividade da Escola, criando um *scriptorium* e conservando, com cuidado, uma cópia de toda a documentação acumulada. Resulta disso, um fundo de arquivos excepcional. Hincmar mantém seus anais até a morte, em 882, com mais de 75 anos. Ao longo de século 10º, Reims, graças a sua biblioteca e a essa acumulação, permanece um centro intelectual de primeira grandeza e Richer, que persegue essa tradição, lança-se em uma história do reino, com seu *De Gallorum Congressibus*. No século 11, o desenvolvimento da escola de Fleury adquire a importância de Reims, e os cronistas dessa prestigiada abadia estão na origem das *Grandes crônicas de França*, quando Hugues de Fleury decide, no início do século 12, escrever sua *Historia Francorum*.

O abade Suger

Depois, a abadia de Saint-Denis suplanta a de Fleury para tornar-se o local de elaboração da história dos reis da França. Aquele que um dia Luís VII qualificou de Pai da Pátria, que foi conselheiro de dois reis e regente da França, é exatamente o abade de Saint-Denis, Suger, eleito em 1122. Ele está na origem de uma grande mutação na vida monacal, por sua reforma de 1127, marcada pelo selo da austeridade, mas cujo sucesso contribui para a fama e influência de Saint-Denis a tal ponto que Suger é cada vez mais chamado, como conselheiro, para a corte real. Seu objetivo é ligar a proteção de Saint-Denis à pessoa física do rei, à presença de seu cadáver nesses lugares. Um acidente de saúde de Luís VI permite a realização de seus desejos. Em 1135, Luís VI fica gravemente enfermo e, acreditando-se à beira da morte, convoca bispos, abades e padres: Suger fica à cabeceira do rei e fá-lo prometer ser amortalhado em Saint-Denis. Luís VI melhora e, quando recai e, efe-

tivamente, morre dois anos mais tarde, ele é enterrado em Saint-Denis. O reino pertence então a um jovem de 17 anos e Suger desempenha, junto de Luís XII, o papel decisivo de conselheiro.

Convencido que a história é o instrumento mais eficaz de legitimação, Suger escreve uma vida de Luís VI, o Grande, verdadeiro panegírico, em que ele se esforça em demonstrar as engrenagens da autoridade real. Luís VII, tendo decidido partir em cruzada, decide confiar o governo do reino a Suger, o que traduz a importância que o abade adquiriu nas esferas da decisão política. Ele teria conseguido seu projeto de fazer de Saint-Denis o patrono particular do reino enquanto "cemitério para os reis".

A historiografia real prossegue em Saint-Denis depois do desaparecimento de Suger. Mais tarde, Rigord, que tem acesso aos arquivos do rei, é o autor da história quase oficial de Filipe Augusto, com a publicação de *Gesta Philippi Augusti*. No fim do século 13, Luís IX chama o monge de Saint-Denis, Primat, para escrever, em língua vernácula, a história do reino. Ele utiliza todas as crônicas da abadia de Saint-Denis para elaborar uma história contínua dos reis, difundida sob o nome de *Crônica dos reis de França* (cf. GUENÉE, Bernard. *Les grandes chroniques de France*. In: NORA, Pierre (Dir.). *Les Lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1986. t. 2, La Nation. p. 189-214). O sucesso dessas *Crônicas* é considerável e seu conteúdo torna-se autônomo em relação à cultura dos clérigos para melhor refletir os valores nobiliários.

O mito das origens

O mito nacional (CITRON, Suzanne. *Le Mythe the national*. Paris: Ouvreires, 1987) é atravessado por uma tensão entre os proprietários de origem troiana e

aqueles de origem gaulesa da França. A lenda da origem troiana forja-se no século 7º e perdura até o século 16. Ela conta que Francion e seus companheiros deixaram Tróia em chamas para fundar a cidade de Sycambria. Eles são reencontrados dez anos mais tarde em Germânia sobre o Reno, começando sua penetração na Gália no século 4º. Nas *Grandes crônicas*, a começar por Rigord e Guillaume le Breton, essa versão adquire um viés ainda mais prestigioso pois Francion torna-se o próprio filho de Heitor. Os francos são, então, oriundos da família real de Tróia. A esse herói sem vestígios, pouco a pouco substitui-se um herói mais atestado pelos textos, Antenor, um dos poderosos de Tróia, mal visto por Príamo, que teria traído a cidade introduzindo nela o famoso cavalo. Ele teria sido exilado pouco depois da tomada da cidade, com 12.000 troianos (cf. BEAUNE, Colette. *Naissance de la nation France*. Paris: Gallimard, 1985). Mas esse herói tem o inconveniente de ser pouco simpático pelo alegado papel de traidor. Por outro lado, ele não é descendente de uma linhagem real. Mas ele permanece o símbolo dessa suposta fusão entre troianos e gauleses que seria o cadinho das populações francas.

A partir do século 15, a identificação apenas com os gauleses adquire amplitude; começa-se a duvidar das origens troianas, mas é sobretudo Jean Lemaire de Belges que renova a questão, em 1500, com a publicação das *Ilustrações de Gália e singularidades de Tróia*. Adaptando-se ao enfraquecimento do mito troiano, ele incorpora os gauleses no mito das origens. Eles se tornam, então, os antepassados dos troianos. Ele faz dos gauleses os portadores de uma remarcável civilização que difundiu seus ensinamentos até o coração da cidade grega e de Roma, mundo pré-cristão que não tem nada de bárbaro. O mito troiano conseguia sua adaptação. Incorpora-

rando a história gaulesa e o nascimento da nação francesa, realiza-se na base de um duplo mito de origem com base em uma forte linha de clivagem que será reencontrada ao longo da história nacional.

À PROCURA DA FRANÇA

O século 16, como já o vimos, vê emergir o sonho de uma história perfeita, duplo fruto do progresso da erudição e de uma relação de proximidade com uma filosofia da história. Cada teórico da história toma consciência de uma possível "história nova". A construção dessa história insere-se em uma visão evolucionista e numa confiança no futuro como capaz de realizar o progresso da humanidade. Esse evolucionismo reforça a concepção de uma história que pode ser total, podendo abranger todos os aspectos da realidade. Nada deve escapar ao olhar do historiador. Ora, é o momento em que esta historiografia humanista mobiliza os homens de ação, fortemente engajados na vida da cidade. O contexto da construção do Estado monárquico vai influenciar muito a produção histórica. Toda uma memória coletiva constrói-se então em torno de uma vontade política, a dos reformadores do Estado. A função do historiador oficializa-se, a memória faz-se história, um processo de recuperação em torno do esquema nacional. Quatorze historiógrafos beneficiam-se de gratificações de corte da França, entre 1572 e 1621. A história fica estreitamente ligada à obra de construção de um Estado-nação França, tomado em cheio pela tormenta das guerras de religião.

É nesse contexto que Étienne Pasquier (1529-1615) procura as vias de elaboração de uma história da França. Jurista de formação, estudioso de Hotman

e de Baudoin, ele fez seus estudos de direito em Paris, depois na Itália. Ele representa bem esse ideal do meio togado, atraído pela história. Advogado, depois parlamentar, ele realiza uma bela carreira, tornando-se advogado geral no Tribunal de Contas. Quando publica o primeiro volume de sua obra, *As pesquisas da França*, em 1560, está-se em plena desordem nacional, justamente depois da morte accidental de Henri II, que conduz a uma regência italiana, ameaçando a unidade do reino; a paz de Cateau-Cambrésis consagra grandes perdas territoriais e, sobretudo, a hegemonia da Espanha na Europa ocidental e o cisma religioso dilacera os franceses. É essa situação deletéria que leva Pasquier a retomar o dossiê nacional do plano histórico para dar-lhe uma identidade mais sólida. Ele decide então, empreender uma vasta investigação sobre as origens da França baseada numa concepção muito ampla da disciplina histórica que considera não somente o passado institucional, mas todos os aspectos da vida em sociedade, tanto a evolução das técnicas quanto a dos hábitos alimentares. Pasquier opera uma primeira ruptura decidindo dirigir-se a seus leitores em língua vernácula, o que responde a uma demanda nacional, a uma vontade política e ao desejo de atingir um público mais vasto. Pasquier inscreve sua obra na filiação de Budé e seu título evoca essa preocupação de pesquisar certezas em documentos verificáveis já que ele não escreveu uma História da França, mas um ensaio de filologia erudita que se apresenta como *Pesquisas da França*.

O método que resulta delas consiste em conceder um lugar maior ao documento que ele pretende fazer falar. Assim, seu relato é frequentemente interrompido por longas citações de documentos que testemunham um novo uso das fontes por Pas-

quier. Ele consagra grande parte de sua pesquisa à procura de documentos originais quer na biblioteca do rei em Fontainebleau, nos registros do Parlamento ou ainda nos Memoriais da Câmara de Contas ou nos manuscritos de seus amigos. Com base nessa massa documentária, Pasquier coloca-se a questão de saber quando começa a história da França e ele opera uma segunda grande ruptura com a escrita da história em uso até então, descartando o mito troiano. Ele começa seu relato das origens com os gauleses, num momento em que a lenda troiana ainda está viva. Pasquier não aceita mais a dominação da língua latina nem o predomínio do direito romano. Este não se aplica aos franceses, tão diferentes dos romanos por seus "costumes, natureza e complexão". Pasquier pretende assim fazer sobressair a singularidade das tradições nacionais, a originalidade e a contribuição dos gauleses, fortalecidos pela contribuição dos francos que estariam na origem das sucessivas instituições de que a França seria dotada. As estruturas institucionais que essa continuidade encarna e sua legitimidade são, segundo Pasquier, os parlamentos e só eles podem rechaçar as tendências centrífugas da nobreza que leva o reino para a degradação. Conferindo, espetacular promoção aos gauleses, Pasquier pretende demonstrar que a França existe antes dos reis, antes de sua igreja, antes de sua nobreza e antes mesmo de Roma. Ele se baseia no relato da *Guerra dos gauleses* de César, para mostrar que os gauleses tinham atingido um grau de civilização superior à de seus vizinhos, bretões ou germanos. Segundo Pasquier, a história é um instrumento de valor pedagógico, uma difusão de uma identidade nacional, distinta da raça e do Estado, definida por seus costumes, sua língua, sua cultura.

A LEGENDA DOS REIS: MÉZERAY

O século 17, esse "Grande Século", acentua a instrumentalização do saber histórico a serviço de uma monarquia reluzente. O poder político deseja que o historiador glorifique o monarca. O Estado absolutista supervisiona seus historiógrafos e a escritura histórica torna-se servente do conformismo. A forma da narração histórica prevalece sobre a mensagem porque é preciso agradar aos comanditários, aos poderosos, para ser reconhecido como os "artesãos da glória". Privilegia-se os retóricos que resgatam Cícero e Tito Lívio.

Enquanto o século 16 pareceu desembaraçar-se da lenda troiana, o século 17 retorna a suas origens troianas que lhe parecem mais nobres. O erudito Nicolas Fréret ganha seu sustento quando, em 1714, ele apresenta uma Memória demonstrando o absurdo da tese das origens troianas diante da Academia das Inscrições e é levado, por alguns meses, para a Bastilha. Nesse contexto de glorificação do poder, Scipion Dupleix (1569-1661), cantor da monarquia do direito divino, publica de 1621 a 1643 uma *História geral da França com o Estado da Igreja e do Império*, na qual o autor, não recuando diante de nenhum anacronismo, faz Clóvis usar uma peruca.

O Estado torna-se o maior agente de impulso das pesquisas históricas. Colbert funda, em 1663, a Academia real das Inscrições e Belas Letras para instituir uma política das artes, letras e ciências. Ela tem por principal finalidade organizar a historiografia do reino. Os historiadores recebem pensão do rei e os membros da Academia vêem sua eleição submetida à permissão do rei em pessoa que deve ratificar que eles são "de bons costumes e de probidade reconhecida".

É por iniciativa de Richelieu que François Eudes de Mézeray (1610-1683) empreende a escritura de uma *História de França de Faramond até agora*, em três volumes, aparecendo entre 1643 e 1651. Eleito para a Academia francesa, em 1648, Mézeray torna-se historiógrafo da França, em 1664. Historiador mais conhecido do século, sua *História de França* terá grande sucesso e será reeditada até 1830. Mézeray retoma a lenda troiana e dá seu aval àquela, saída da história parlamentar, de um pacto carolíngio como origem da realeza. Ele inscreve seu projeto no bojo de uma adesão à pátria. "Não há fidelidade nem afeto superior aos que devemos à pátria", escreve ele (Mézeray, citado por BIZIÈRE, Jean-Maurice; VAYSSIÈRE, Pierre. *Histoire et Historiens*. Paris: Hachette, 1995. p. 98). Esse apego lhe faz defender uma história religiosa ligada a um racionalismo galicano. Ele recusa, portanto, a autonomia de muitas personalidades da história religiosa em relação ao Estado, dessacralizando a história e interpretando a Idade Média em termos de história política e institucional e realizando uma transferência de sacralidade sobre a pessoa do rei e sobre seu regime monárquico. Enquanto tal, Mézeray, o único capaz de trazer luz para a obscuridade desse mundo marcado pela opacidade das campanhas, atormentado pelos demônios da fome e das revoltas.

Mézeray não se contenta, contudo, com uma genealogia dinástica que ele relativiza porque ele deve responder às curiosidades de seu tempo e não esconde os abusos passados "daqueles que se acostumaram a fazer valer suas faltas" (Ibid.). Ele inova conferindo importância à iconografia: "O olho descansa nela tanto quanto o espírito e ela fornece entretenimento até mesmo para aqueles que não sabem ler" (Ibid.). Ele também se interessa pela história cotidiana dos fran-

ceses, pelas condições econômicas e sociais a ponto de denunciar, em 1668, em um *Resumo* que provoca o descontentamento de Colbert, as injustiças do imposto e das taxas, o que lhe vale uma redução de sua pensão, mesmo conservando a função de historiógrafo.

Mézeray encarna uma tensão própria a sua função oficial e aos progressos da erudição que o conduz a elaborar um método, privilegiando o acesso aos originais e uma grande atenção aos trabalhos de seus predecessores. Ele escreve assim um manuscrito com o título "Para uma história de França perfeita" que indica que lhe conviria retomar os 6.000 estudos da história de França que o precedem, de ir estudar os arquivos na Alemanha e desafiar as hagiografias. Ele fica a meio caminho entre a tradição histórica e a filiação erudita, sem verdadeiramente trilhar uma ou outra via.

Desde o século 16, as "histórias gerais" da França tornaram-se um gênero à parte que conhece seu apogeu no século 17, pelo fato de serem encomendadas pelo Estado monárquico. No século 18, esse gênero é provido de regras específicas e corresponde a um atestado de patriotismo. Introduzido no ensino dos colégios, ele se torna o domínio privilegiado da inovação pedagógica. O legendário nacional destaca essas histórias da França do domínio sagrado. A origem monárquica advém sempre, no século 18, do mito de Faramond. Diante dos eruditos que questionam sua existência, os historiógrafos continuam a utilizar essa figura mítica como o verdadeiro núcleo da história nacional. Com Faramond, a história da França inscreve-se num tempo mítico, em torno do início absoluto que prossegue pela história dos reis.

A perenidade da função real sendo assim reafirmada, as histórias da França deviam fazer passar os reis sob o olhar do tribunal da história, exaltando os bons soberanos para edificar as gerações futuras e

destinando aos infernos os maus príncipes. Um certo número de virtudes servem para praticar discriminações necessárias: a justiça, a coragem, a bondade, a sabedoria, ou ainda o amor pelo povo. Entre os bons soberanos, dois conhecem uma promoção espetacular: São Luís, no século 17, que se torna objeto de um verdadeiro culto, como protetor dos reis de prenome Luís, encarnando a sacralidade da função monárquica. No século 18, é Henri IV que, por sua vez, torna-se objeto de culto (cf. GRELL, Chantal. *L'Histoire entre érudition et philosophie*. Paris: PUF, 1993). É então que se fixa a imagem que a posteridade guardará: a do penacho branco, da galinha na panela, do rei simples, franco, peito de seu povo, a começar da obra que lhe consagra Haudouin de Péréfixe, *História do Rei Henri, o Grande*, publicada em 1661. Henri IV é, de fato, o herói dos Bourbons chegados ao poder por seu intermédio, fundador de um novo ramo e promessa de renovação.

A BATALHA DAS ORIGENS

A tese germanista

Uma controvérsia historiográfica atravessa o século 18, em torno da querela dos germanistas e dos romanistas. Ela tem por base a origem na qual se funda a nação França. São sobretudo os teóricos da história, engajados nos combates políticos, que animam o debate, apoiando-se no passado nacional para expor suas teses. O representante mais reputado das teses germanistas é o conde de Boulainvilliers (1658-1722) cuja obra, *História do antigo governo da França*, publicada cinco anos depois de sua morte, em 1727. Segun-

do Boulainvilliers, os franceses são, na origem, um povo de companheiros de armas, iguais entre eles e iguais a seu rei que é só o general de uma armada livre. A conquista da Gália pelos francos constitui o verdadeiro pilar da nação França. Resulta desse mito de origem um poder que o regime monárquico pouco a pouco usurpou da aristocracia, questionando as liberdades da ordem aristocrática. Essa tese se quer uma contestação do despotismo em nome de uma longa legitimidade histórica. Ela designa, numa guerra de duas raças, o verdadeiro motor da história.

A tese romanista

Contra essa tese romanista, o abade Dubos (1670-1742) abraça, com outros, como o marquês de Argenson ou Jacob-Nicolas Moreau, a tese adversa, romanista, que ele exprime na publicação de 1734, *História crítica do estabelecimento da monarquia francesa na Gália*. Ao contrário de Boulainvilliers, Dubos apresenta a conquista da Gália pelos francos como uma ilusão histórica. Como aliados dos romanos, francos e romanos teriam vivido em pé de igualdade. Segundo Dubos, o tema das duas raças é puramente mitológico. Ele contesta a validade da tese da conquista. Se houve uma invasão franca, a simbiose foi total entre conquistadores e conquistados. Dubos legitima assim o poder monárquico como encarnação dessa simbiose.

Montesquieu acolhe a tese de Dubos com muito sarcasmo: "Eu diria que ele tinha mais espírito que luzes, mais luzes que saber, mas esse saber era desprezível porque, de nossa história e de nossas leis, ele sabia bem as grandes coisas" (MONTESQUIEU. *De l'esprit des lois*. Paris: Les Belles Lettres, 1950-1961). Montesquieu faz sua grande parte das teses de Boulainvilliers, mas acrescentando uma cláusula que limitava conside-

ravelmente seu alcance quando ele considera que os gauleses tiveram a possibilidade de optar pela lei franca em certas condições, partilhando, em parte, os privilégios dos vencedores. O abade Mably (1709-1785) serviu-se desse argumento em suas *Observações sobre a história de França* para retomar as teses germanistas contra as pretensões aristocráticas. Ele ampliou a igualdade dos antigos francos de Boulainvilliers para o conjunto do povo galo-romano.

Nossos antepassados os gauleses

Nesse século 18, ao longo do qual a supremacia francesa encontra-se ameaçada, um patriotismo exacerbado serve de antídoto aos revezes que o país conhece e, no plano historiográfico, essa situação suscita uma admiração espetacular por "nossos antepassados, os gauleses" (cf. GRELL, Chantal. *L'Histoire entre érudition et philosophie*. Paris: PUF, 1993). Contudo, no início desse século, faz-se pouco caso desses "bárbaros" cuja evocação era antes o qualificativo para designar a grosseria. Preferia-se o passado romano. Na *Encyclopédie*, pode-se ler o artigo consagrado à arte gaulesa. "É preciso desviar os olhos desses tempos horríveis que são a vergonha da natureza". A impressão geral era, portanto, francamente negativa sobre um povo percebido como cruel, bárbaro, supersticioso e agradece-se aos romanos por policiarem nossas regiões.

No meio do século, a inversão da imagem é radical. Procura-se nesses que se tornam nossos ancestrais as qualidades de coragem e os gauleses são, então, os exemplos de um povo intrépido diante dos adversários ameaçadores da França. Seu físico um pouco rude torna-se vantajoso porque eles encarnam as qualidades da força física: são homens grandes, de

olhos azuis e olhar feroz. Quanto ao plano moral, eles são possuídos pelo espírito de liberdade e independência. Sua frugalidade assemelha-os aos espartanos. Eles ignoram os ardis e a mentira e não são mais considerados um povo idólatra. Ao contrário, eles honram o Ser supremo e seus druidas rivalizam com os sábios da Antiguidade. Aliás, longe de se limitar às qualidades guerreiras, os gauleses são também poetas, vibrando com o relato de seus bardos. Essa visão de um passado mítico gaulês conhece enorme sucesso na segunda metade do século, a ponto de recensear-se 18 títulos sobre esse tema nos vinte últimos anos do Antigo Regime, ou seja, quase um título por ano.

A guerra das raças

No século 19, essa batalha das origens reaparece num outro contexto, o da legitimação da Revolução francesa, resultado de uma guerra das raças quando Augustin Thierry dedica-se a escrever uma História da França, opondo-se aos legitimistas que consideram que o parêntese deve ser fechado. Enquanto os ultras, favoráveis a Charles X e ao retorno da bandeira branca, referem-se às teses de Boulainvilliers sobre as origens germânicas da França para justificar as prerrogativas da nobreza francesa, os liberais, em geral, e Augustin Thierry, em particular, identificam o combate de emancipação do Terceiro Estado a uma luta de raças empreendida pelos galoromanos contra os invasores Germanos.

Thierry situa a Revolução como o ponto de confluência de uma luta de emancipação de indígenas oprimidos: "Pareceu-me que, apesar da distância dos tempos, alguma coisa da conquista dos bárbaros ainda pesava sobre nosso país e que, do sofrimento

do presente, podia-se remontar, degrau por degrau, até a intrusão de uma raça estrangeira no seio da Gália e a sua dominação violenta sobre a raça indígena. Para confirmar essa via do que eu pensava, vi abrir-se diante de mim um arsenal de armas novas, para a polêmica em que eu estava engajado, contra as tendências reacionárias do governo, pus-me a estudar e a extrair tudo o que existia escrito, *en professo*, sobre a antiga monarquia francesa e sobre as instituições da Idade Média" (Augustin Thierry, *Dix ans d'études historiques*, 1834, prefácio, citado por GAUCHET, Marcel. *Philosophie des sciences historiques*. Paris: PUL, 1988. p. 37). Essa visão de uma história animada por um motor constitutivo de sua inteligibilidade será, mais tarde, retomada por Marx que transformará a idéia de uma longa guerra de raças em luta de classes.

Da política da memória ao Evangelho nacional

A geração liberal do início do século 19, em seu combate contra os ultras, preocupada em preservar as aquisições da Revolução francesa e dando ao regime de monarquia constitucional uma legitimidade sólida, esforça-se por dar ao poder, a partir de 1830, uma memória nacional enraizada. François Guizot é o artífice da implantação dessa memória nacional, enquanto ministro de Instrução pública, entre 1832 e 1837. Por isso, Guizot pode conjugar sua dupla identidade de historiador e de agente político. Em 1833, ele constitui a *Sociedade da história da França*, cujo objetivo é "popularizar o estudo e o gosto de nossa história nacional numa via de crítica sadia e, sobretudo, pela procura e o emprego de documentos originais". Desde 1833, Guizot pede a todos os prefeitos que façam pes-

quisas nas bibliotecas públicas, arquivos departamentais e comunais, para reunir todos os manuscritos que tivessem relação com a história nacional. Isso representou uma etapa importante na constituição do romance nacional e correspondeu à necessidade crescente da história e, especialmente, de história nacional nesse início de século (cf. DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick. *Les Courants historiques en France, XIX^e-XX^e siècle*. Paris: Armand Colin, 1999).

O grande mestre, o que vai reinar sobre o ensino da história nesse fim do século 19 e início do século 20 é Ernest Lavissee. Nele, reúnem-se três pilares do espírito republicano: o culto da ciência, o da pátria e o da laicidade. O que o marcou, como toda sua geração, foi a derrota de 1870 e ele não cessará de trabalhar para apagá-la. Para isso, convém recriar a unidade de uma nação dividida e enfraquecida pela corte de 1789. Era preciso reconciliar os franceses com seu passado longínquo, voltar a dar-lhes raízes profundas para que eles compreendessem que a fronteira não é mais interior mas exterior. Aliando preocupação metódica e pedagógica, Ernest Lavissee vai se tornar o grande sacerdote, o grande ordenador de uma monumental *História de França*, publicada pela Hachette e que será o resultado de um trabalho coletivo de vinte anos entre a assinatura do contrato (1892) e a publicação do último volume (1911).

Ernest Lavissee encarna uma verdadeira republicanização da memória. Ultrapassando o quadro universitário, ele se torna o professor na e para a nação. Seu sucesso é tal que ele recorre ao manual Lavissee, chamado "o pequeno Lavissee", no qual todas as crianças da escola pública vão aprender muito cedo a história de sua nação. A França é, então, uma,

inteira, a mesma de Vercingetórix a Valmy e o relato histórico é o das batalhas heróicas ao longo das quais muitos sacrificaram sua vida à pátria. A III República é apresentada como o melhor dos mundos possíveis e é a partir disso que os regimes anteriores são julgados.

O sentido dessa história é claro. Lavissee multiplica as intervenções para reafirmar as finalidades do ensino da história: "Escutai bem quando vos ensinam a história da França. Não a tomeis com a ponta dos lábios, mas com toda a vossa inteligência e todo vosso coração... Nenhum país prestou tão grandes e tão longos serviços à civilização e o grande poeta inglês Shakespeare disse a verdade quando escreveu: 'A França é o soldado de Deus'. Que cada um de vós conceba claramente o conjunto dessa maravilhosa História. Vós bebereis aí a força necessária para não ceder ao desânimo e também a firme vontade de tirar nossa pátria do abismo em que ela tombou" (discurso pronunciado durante uma distribuição de prêmios, dirigido às crianças das Escolas, 1872). Para os adultos, aos futuros instrutores, Lavissee não é menos claro em suas recomendações: "Se ele não se torna um cidadão compenetrado de seus deveres e um soldado que ama sua bandeira, o instrutor terá perdido seu tempo. Eis o que o professor de história deve dizer aos mestres na Escola Normal como conclusão de seu ensino" (Ernest Lavissee, artigo *Histoire*, em BUISSON, Ferdinand. *Dictionnaire de pédagogie*, 1855).

O historiador não tem nenhuma dúvida sobre sua função que é central na nação. Por seu mito das origens, ele permite finalizar seu relato e legitimar o presente pelo passado.

DISTINÇÃO ENTRE DUAS MEMÓRIAS: BERGSON

No diálogo que ele não deixou de manter com as ciências de sua época, Bergson, que procura articular a metafísica com as descobertas mais recentes da ciência, esforça-se por acolher o que aparece de novo sobre o psiquismo humano, evitando toda forma de reducionismo. Quando, em 18 de abril de 1861, o doutor Broca demonstra que um paciente tornara-se afásico na sequência de um choque que lesara o lado esquerdo de seu cérebro; impõe-se a tese da localização das faculdades languageiras numa parte do cérebro. "Foi a idade de ouro das localizações" (VIGNAUX, Georges. *Les Sciences cognitives, une introduction*. Paris: La Découverte, 1992. p. 98). Essa tese contempla uma tendência reducionista exemplificada, no século 18, por La Mettrie, em sua obra sobre *O homem máquina*.

Bergson reage, recusando tanto o obscurantismo quanto o cientificismo. Ele leva em consideração as aquisições das descobertas de Broca, opondo-se às generalizações que julga abusivas. Ele critica seu "fiscalismo", levando em conta outros trabalhos sobre afasia como os de Pierre Marie sobre a afasia de Wernicke. Esses trabalhos levam-no a considerar que a consciência ultrapassa o organismo. Se há uma ligação entre o cérebro e os fenômenos de consciência, pode-se deduzir disso que "seria possível ler num cérebro tudo o que acontece na consciência correspondente" (BERGSON, Henri. *L'Énergie spirituelle*. Paris: PUF, 1991. p. 842).

Quando Bergson dedica-se a escrever *Matéria e memória*, publicada em 1896, sua intervenção situa-se sobre o terreno do diálogo com as ciências para demonstrar em que sentido elas não podem sustentar posições reducionistas. Trata-se então de reagir aos

trabalhos de Théodule Ribot, autor de *Doenças da memória*, que considera, em 1881, que as ciências do cérebro demonstram a localização precisa das lembranças. É o confronto com essa tese que conduz Bergson a diferenciar dois tipos de memória. Ele distingue, de fato, uma memória-hábito, que advém da parte sensorio-motora do corpo e uma memória-pura, coestensiva da consciência em relação à duração. O dinamismo desta última resulta, segundo Bergson, de uma relativa autonomia em relação a seu suporte corporal. Em *Matéria e memória*, Bergson pretende demonstrar que o passado sobrevive de duas maneiras distintas: 1) nos mecanismos motores; 2) nas lembranças independentes. Ele chega até a considerar que se poderia representar duas memórias teoricamente independentes. O dinamismo próprio à memória-pura resulta de uma combinatória entre três elementos: dois em posição oposta, a lembrança pura de um lado e a percepção do outro e cuja relação efetua-se graças à mediação da lembrança-imagem.

É a relação com o tempo que é discriminante nessa distinção e Bergson toma o exemplo da diferença entre uma habilidade como a recitação de um texto decorado e aquele da evocação da lembrança, própria ao aprendizado que advém de um acontecimento singular. "No caso da memória-hábito, o passado é 'ativado' e incorporado ao presente sem distância; no caso da memória-lembrança a anterioridade do acontecimento rememorado é 'marcada', enquanto permanece 'não-marcada' na memória-hábito" (RICŒUR, Paul. *La Nature et la Règle*. Paris: Odile Jacob, 1998. p. 165). Resulta disso, segundo Bergson, que rememorar e memorizar são dois fenômenos distintos que não se interpenetram, o que não autoriza a mistura reducionista desses dois domínios.

A DISSOCIAÇÃO HISTÓRIA/MEMÓRIA

Halbwachs

O mérito da tentativa de delimitação de um objeto memorial específico, no campo da investigação das ciências sociais, é do sociólogo durkheimiano, Maurice Halbwachs. No início do século, ele opôs, termo a termo, os dois universos, colocando do lado da memória tudo o que flutua, o concreto, o vivido, o múltiplo, o sagrado, a imagem, o afeto, o mágico, enquanto a história caracterizar-se-ia por seu caráter exclusivamente crítico, conceitual, problemático e laicizante. Uma distinção tão radical levaria à visão que a história só começaria quando terminasse a memória. Essa distinção foi, para Maurice Halbwachs o ponto de partida de uma reflexão inovadora sobre a maneira pela qual uma memória coletiva enraíza-se e se fixa em comunidades sociais concretas (HALBWACHS, Maurice. *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris: F. Alcan, 1925. Reed. Albin Michel, 1994). Mas ele parte do postulado de uma história que estaria do lado de uma física social fora do vivido. De fato, Maurice Halbwachs esforça-se por distinguir história e memória e fornecer um quadro antitético.

A memória está inteiramente do lado do vivido, enquanto os "acontecimentos históricos desempenham o mesmo papel que as divisões do tempo marcadas sobre um relógio ou determinadas pelo calendário" (HALBWACHS, Maurice. *La Mémoire collective*. Paris: PUF/Albin Michel, 1997. p. 101). A história encontra-se, portanto, relegada a uma temporalidade puramente exterior, um tempo de fora, simples concha vazia e puro receptáculo do vivido existencial. En-

quanto a memória é concreta e pode ser comprovada pelos múltiplos lugares de cristalização stendhaliana, a história encontra-se na vertente da separação teórica. A disciplina histórica encarna, portanto, "um saber abstrato" (Ibid., p. 120) indispensável para restituir um passado fora da dimensão do vivido.

A recuperação da memória pela história releva, portanto, da construção de um mito na medida em que, para Maurice Halbwachs, "a história só começa no ponto em que a tradição termina, no momento em que se apaga ou se decompõe a memória social" (Ibid., p. 130). Ele torna absoluto o corte entre o que ele considera como duas dimensões irreduzíveis uma à outra. A memória coletiva apresenta-se como um rio que alarga seu leito ao longo de seu curso sobre uma linha contínua, enquanto a história corta, recorta períodos e privilegia as diferenças, as mudanças e outras discontinuidades: "No desenvolvimento contínuo da memória coletiva não há linhas de separação nitidamente traçadas, como na história" (Ibid., p. 134). Aliás, se a memória situa-se ao lado da fragmentação, da pluralidade dos grupos e dos indivíduos que são seus vetores efêmeros: a história está do lado da unicidade, da afirmação do Um: "A história é uma e só se pode dizer que só existe uma história" (Ibid., p. 135).

A concepção que Halbwachs veicula da disciplina histórica é estreitamente "positiva" para melhor fazer valer os direitos da nova sociologia durkheimiana de abarcar todo o campo social. Ele apresenta a história como o lugar da objetividade absoluta, da não-implicação do sujeito histórico, da simples transcrição do que estava apenas no plano factual. A postura do historiador é então aquela de Sirius, ao abrigo de qualquer julgamento normativo

é afastado de qualquer apego memorial: "Não se pode reunir, num único quadro, a totalidade dos acontecimentos passados com a condição de destacá-los da memória dos grupos que guardam sua lembrança" (Ibid., p. 137). É o trabalho de corte que especifica a obra histórica, destacada de seu contexto, para melhor assumir uma posição de domínio em nome da eficiência de seu método científico de abstração e usar seus próprios operadores, alijados de qualquer procura identitária.

A oposição: história/memória

É a partir dessa cesura que se pode pensar uma memória em seu funcionamento específico e é dela que Pierre Nora partiu quando define, em 1984, o objeto dos *Lugares de memória*: "Memória, história: longe de ser sinônimos, tomamos consciência de que tudo as opõe. A memória é a vida, sempre levada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em evolução permanente, aberta à dialética da lembrança e da amnésia, inconsciente de suas sucessivas deformações, vulneráveis a todas as utilizações e manipulações, suscetíveis de longas latências e súbitas revitalizações. A história é a reconstrução problemática e incompleta do que não é mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um vínculo vivido no presente eterno; a história, uma representação do passado. Por ser efetiva e mágica, a memória só se contenta com detalhes que a confortam: ela se alimenta de lembranças opacas, globais, ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, censuras, telas ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, chama análise e discurs-

so crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a desaloja, ela sempre torna prosaico" (NORA, Pierre. *Les-Lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1984. p. XIX. t. 1, A República). A retomada dessa dicotomia tem, certamente, um valor eurístico num primeiro tempo, aquele da subversão interior de uma história-memória por uma história-crítica, mas ela rapidamente abre espaço, pelo dever imperioso da memória, para uma reaproximação inelutável entre esses dois pólos que são a memória, de um lado, e a história, de outro, todas as duas modificadas pela prova da experiência de uma dupla problematização no seio da qual o caráter abstrato, conceitual da história transformou-se a ponto de renunciar à pretensão de tornar-se uma física social cortada do vivido.

Aliás, a multiplicação dos estudos sobre a memória coletiva permitiu compreender melhor a complexidade de seu modo de funcionamento e tornou possível sua abordagem crítica. O falso dilema da escolha a fazer entre o pólo de uma história fundada sobre seu contrato de verdade e o de uma memória alimentada no tronco da fidelidade transforma-se hoje, na hora de uma verdadeira oscilação historiográfica, em conjunção alimentada por múltiplas fidelidades à prova da verdade expressa pelos trabalhos de uma nova história social da memória. Ao primeiro movimento que assegura o primado do olhar crítico, do distanciamento, da objetivação e da desmitologização, segue-se um segundo tempo, complementar, sem o qual a história seria puro escotismo, aquele de uma coleta do sentido, que visa à apropriação das diversas sedimentações do sentido, legadas pelas gerações precedentes, dos possíveis não confessados que unem o passado dos vencidos e dos mudos da história.

PROBLEMATIZAR A MEMÓRIA PELA HISTÓRIA

Os jogos da memória sobre a história

Os recentes estudos da história social da memória demonstram a que ponto essa oposição canônica entre história e memória não é pertinente. A própria aproximação dessas duas noções lembra a dimensão humana da dimensão histórica. Esse questionamento da separação radical, praticado por Maurice Halbwachs, e da interação entre os dois domínios, praticada pelo Estado nacional, tem por efeito um deslocamento do olhar histórico, iniciado por Georges Duby, em seu estudo sobre a famosa batalha de Bouvines (*Le Dimanche de Bouvines*. Paris: Gallimard, 1973): ele não se limita a restituir o que realmente aconteceu, isto é, quase nada, nesse ilustre domingo de 27 de julho de 1214, mas demonstra que o que constitui esse dia como acontecimento imposto sobretudo por causa de seus vestígios: "Fora deles, o acontecimento não é nada" (*Ibid.*, p. 8). A lembrança tão distante de Bouvines só pôde ser conservada a partir do momento em que foi entranhada, enquadrada na consciência coletiva. A metamorfose dessa memória torna-se objeto da história, tanto quanto o acontecimento efetivo em seus estreitos limites temporais. O estudo dos jogos da memória e do esquecimento dos vestígios desvela como "a percepção do fato vivido propaga-se em ondas sucessivas" (*Ibid.*, p. 14). Por meio de uma investigação sistemática da memória coletiva, Philippe Joutard também é precursor nesse domínio quando estabelece o projeto de examinar os fundamentos do ran-cor persistente que opunha as duas comunidades cevenolas. Ele constata que essa clivagem data, na reali-

dade, da segunda metade do século 14. Antes, a historiografia era unânime em reprovar a revolta camisarda. Ela não conseguiu, contudo, apagar as mágoas e reunificar a comunidade regional. Joutard lança, então, a hipótese, que ele testa nos camponeses cevenóis, de uma memória oral subterrânea, e ele empreende a primeira verdadeira pesquisa histórico-etnográfica a partir de 1967. Essa pesquisa estabelece a existência de uma tradição oral em torno do acontecimento traumático da revolta camisarda e de sua repressão, memória recalcada e enraizada: "Esse estudo espera ter mostrado que uma pesquisa historiográfica não pode ser separada de um exame das mentalidades coletivas" (JOUTARD, Philippe. *La Légende des camisards, une sensibilité au passé*. Paris: Gallimard, 1977. p. 356).

Uma história de segundo grau

Esse deslocamento do olhar historiador corresponde à reviravolta historiográfica atual, segundo a qual a tradição só vale como tradicionalidade, enquanto ela afeta o presente. A distância temporal não é uma vantagem mas uma ferramenta para uma apropriação das diversas estratificações de sentido de acontecimentos passados transformados em acontecimentos "supersignificados" (RICŒUR, Paul. *Événement et sens. Raisons pratiques*, n. 2, p. 55, 1991). Essa concepção descontinuista da historicidade, privilegiando o caráter irredutível do acontecimento, conduz a um questionamento da visão teológica de uma Razão histórica completando-se segundo um eixo orientado.

Essa retomada reflexiva do acontecimento supersignificado está na base de uma construção narrativa constitutiva das identidades fundadoras ou de

identidades negativas. Esse deslocamento de olhar, sem negar a pertinência do necessário momento metodológico, crítico, confere prevalência à parte interpretativa da história, é definida por Pierre Nora quando ele caracteriza o momento historiográfico atual: "A via está aberta a uma outra história; não mais os determinantes, mas seus efeitos; não mais ações memorizadas nem mesmo comemoradas, mas o vestígio dessas ações e o jogo das comemorações; não os acontecimentos por si mesmos, mas sua construção no tempo, o apagar e o ressurgir de suas significações; não o passado tal como aconteceu, mas seus reempregos sucessivos; não a tradição, mas a maneira pela qual é constituída e transmitida (Pierre Nora, *Comment on écrit l'histoire de France?* p. 24).

O que está em jogo é a tomada de consciência, pelos historiadores, do estatuto de segundo grau de seu discurso. Entre história e memória, o fosso não está eliminado. Deve-se evitar o impasse ao qual uma grande separação conduz, mas também a fusão dessas duas dimensões.

Os ensinamentos da psicanálise

Nesse sentido, a prática psicanalítica pode ser sugestiva para o historiador: o analisando fala e, por meio do afloramento do inconsciente em seu dizer sob a forma de pedaços de relatos incoerentes, sonhos, atos falhos... o objetivo é chegar ao termo de uma colocação em intriga inteligível, aceitável e constitutiva de sua identidade pessoal. Nessa investigação, o paciente, segundo Freud, passa por duas mediações. Em primeiro lugar, a de um outro, a daquele que escuta, o psicanalista. A presença de um terceiro que autoriza a contar é indispensável à expressão da memória mais dolo-

rosa, traumática. O paciente fala diante de uma testemunha que o ajuda a levantar as barreiras da memória. A segunda mediação é a da própria linguagem do paciente que é aquela de uma comunidade específica.

Essas duas mediações dão um enraizamento social ao relato, para transmutá-lo em prática. O dispositivo da cura, pela presença de um terceiro, cria uma forma particular de intersubjetividade. Quanto ao próprio dizer do paciente, seus relatos entremeados de relatos que o precedem, são, portanto, ancorados numa memória coletiva. O paciente expressa uma interiorização da memória coletiva que cruza sua memória pessoal, extravasada pela preocupação da comunicação da transmissão intergeracional, por injunção da *Zakhor* (Lembra-te!), da tradição do Antigo Testamento (YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor*. Paris: La Découverte, 1984). Essa memória origina-se de um tecido ao mesmo tempo privado e público. Ela advém como emergência de um relato constitutivo de uma identidade pessoal "emaranhada nas histórias" (Wilhelm Schapp, em *Geschichten verstrickt*, 1976, trad. francesa de Jean Greisch, *Enchevêtré dans des histoires*. Paris: Cerf, 1992) que faz da memória uma memória partilhada.

O segundo grande ensinamento que se pode tirar da prática analítica é o caráter ferido da memória cujos mecanismos complexos tendem a recalcar os traumatismos sofridos e as lembranças muito dolorosas. Estes estão na origem de diversas patologias. Dois ensaios de Freud têm por objeto o tratamento da lembrança no plano coletivo. Eles põem em evidência, em escala individual, o papel ativo da memória, o fato que ela determina em trabalho. A cura analítica contribui para um "trabalho de lembrança" (FREUD, Sigmund. *De la technique psychanalytique*. Paris: PUF,

1953. p. 105-115) que deve passar através de lembranças-telas, fontes de bloqueios que conduzem ao que Freud qualifica de compulsão de repetição no paciente condenado a resistir apegando-se a esses sintomas. O segundo uso do trabalho da memória, invocado por Freud, e mais conhecido ainda, é o "trabalho do luto" (FREUD, Sigmund. *Métapsychologie*. Paris: Gallimard, 1952. p. 189-222). O luto não é apenas aflição, mas verdadeira negociação com a perda do ser amado, um lento e doloroso trabalho de assimilação e de desprendimento. Esse movimento de rememoração pela lembrança e pelo distanciamento pelo trabalho do luto demonstra que a perda e o esquecimento estão no centro da memória para evitar-lhe perturbações.

Assim, diante das injunções atuais segundo as quais há um imperativo categórico que advém do dever da memória, Ricœur, inspirando-se na prática analítica, opõe uma outra abordagem, a do trabalho da memória. Ele vê, nesse fenômeno, uma analogia possível no plano da memória coletiva. As memórias individual e coletiva têm de manter uma coerência na duração em torno de uma identidade que se inscreve no tempo da ação. Nesse sentido, é a essa identidade do *Ipse* (cf. RICŒUR, Paul. *Soi-Même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990), diferente da *Mesme*, que se refere essa travessia experiencial da memória em torno do tema da promessa. Constatam-se aí situações muito contrastadas em que, em certos casos, confrontam-se com "um passado que não quer passar" e, em outros, com atitudes de fuga, de ocultação consciente ou inconsciente, de negação dos momentos mais traumáticos do passado.

Entre o "muito" e o "pouco" da memória

As patologias coletivas da memória também podem manifestar-se por situações de plena memória, de repetição cuja "comemoração" e tendência a patrimonialização do passado na França são um belo exemplo ou ainda por situações contrárias, como a de "basta de memória", como é o caso em todos os países totalitários dominados pela memória manipulada: "O trabalho da história compreende-se como uma projeção do plano da economia das pulsões para o plano da tarefa intelectual, desse duplo trabalho de recordação e de luto" (RICŒUR, Paul. Entre *mémoire et histoire*. *Projet*, n. 248, p. 11, 1996).

É assim que a memória é inseparável do trabalho do esquecimento. Como lembra Tzvetan Todorov: "A memória não se opõe ao esquecimento. Os dois termos que contrastam são o apagar (o esquecimento) e o conservar; a memória é sempre e necessariamente uma interação dos dois" (*Les Abus de la mémoire*. Paris: Arléa, 1995. p. 14). Borges já ilustrara o caráter patológico daquele que tudo retém até mergulhar na loucura e no obscurantismo, com sua história: *Funes, el memorioso* (Funes ou la *mémoire*. *Fictions*. Paris: Folio, Gallimard, 1957. p. 127-136). A memória é, portanto, em relação à história, um modo de seleção no passado, uma construção intelectual e não um fluxo exterior ao pensamento. Quanto à dívida que guia o "dever de memória" ela está no cruzamento da tríade passado-presente-futuro: "Esse choque de retorno de visão do futuro sobre a do passado é a contrapartida do movimento inverso do empreendimento da representação do passado sobre a do futuro" (RICŒUR, Paul. *La marque du passé*. *Revue de métaphysique et de*

morale, n. 1, p. 25, mars 1998). Longe de ser um simples fardo que deve ser carregado pelas sociedades do presente, a dívida pode tornar-se a mina de sentido com a condição de reabrir a pluralidade das memórias do passado e de explorar a enorme fonte dos possíveis não averiguados. Esse trabalho não pode se realizar sem a dialetização da memória e da história, distinguindo, sob o registro da história-crítica, a memória patológica que age como compulsão de repetição e a memória viva numa perspectiva de reconstrução: "É libertando, por meio da história, as promessas não mantidas ou recalçadas pelo curso posterior da história que um povo, uma nação, uma entidade cultural podem atingir uma concepção aberta e viva de suas tradições" (Ibid., p. 30-31).

O FUTURO DO PASSADO

A memória plural, fragmentada, hoje ultrapassa, de todos os lados, "o território do historiador". Instrumento maior do vínculo social, da identidade individual e coletiva, ela se encontra no centro de um verdadeiro jogo e espera do historiador que ele lhe devolva, tarde demais, o sentido, à maneira da psicanálise. Durante muito tempo instrumento de manipulação, ela pode ser reinvestida numa perspectiva aberta para o futuro, fonte de reapropriação coletiva e não simples museografia amputada de presente. A memória, pressupondo a presença da ausência, permanece a ligação essencial entre passado e presente, desse difícil diálogo entre o mundo dos mortos e o dos vivos. Ciência da mu-

dança como o dizia Marc Bloch, a história elimina, pouco a pouco, os caminhos obscuros e complexos da memória até em seus modos de cristalização extremas, tanto ideais quanto materiais para melhor compreender os processos de transformação, os ressurgimentos e rupturas instauradoras do passado. Bem longe das leituras. Bem longe das leituras filtradoras que só têm por ambição acumular casos e procurar-lhes as causas, a história social da memória permanece atenta a qualquer alteração como fonte de movimento do qual é preciso seguir os efeitos. Ela tem por objeto um ausente que age, um ato que só pode ser atestado se for objeto de interrogação de seu outro: "Bem longe de ser um relicário ou o lixo do passado, ela [a memória] vive de acreditar, dos possíveis e de esperá-los, vigilante, à espreita" (CERTEAU, Michel de. *L'Invention du quotidien*. Paris: Folio, 1990. 1. Arts de faire. p. 131).

Revisitar as zonas de sombra

Os trabalhos sobre as zonas de sombra da história nacional multiplicam-se. Quando Henry Rousso "ocupa-se" com o regime de Vichy, não é para repertoriar o que aconteceu de 1940 a 1944. Seu objeto histórico começa quando Vichy não é mais um regime político em exercício. Ele aparece como sobrevivência das fraturas que gerou na consciência nacional. É então que ele pode evocar "o futuro do passado" (ROUSSO, Henry. *Le Syndrome de Vichy*. Paris: Points-Seuil, 1990). Sua periodização utiliza explicitamente as categorias psicanalíticas, mesmo se estas são utilizadas de maneira puramente analógica. Ao trabalho de luto de 1944-1954 segue-se o tempo do

recalque, depois o retorno do recalcado, antes que a neurose traumática transforme-se em fase obsessiva. À pouca memória sobre esse período logo se segue um período de excesso de memória a ponto de Henry Rousso ter a necessidade de publicar, em 1944, com Éric Conan, *Vichy, um passado que não passa* (Paris: Fayard, 1994. Reed. Coll. Folio-Histoire, Gallimard, 1996), que alerta contra os abusos da memória. Mais além desses retornos patológicos, o contexto é propício a essa incessante reciclagem do passado. De início, existe a crise de futuro que nossa sociedade ocidental conhece e que incita a reciclar tudo como objeto memorial. Aliás, o império do instantâneo suscitado pelos modernos meios tecnológicos tem por efeito um sentimento de perda inexorável, combatido por frenesi compulsivo no empenho de recuperar um presente que parece escapar-lhe. Essa reação, legítima em seu princípio, tem, porém, um efeito perverso, recentemente desbancado por Henry Rousso: "Essa valorização impede um real aprendizado do passado, da duração, do tempo decorrido e ela pesa sobre nossa capacidade de visualizar o futuro" (*La Hantise du passé*. Paris: Textuel, 1998. p. 36).

É muito difícil encontrar a justa distância para evitar a repetição de atitudes neuróticas. Ela exige dos passageiros do presente que somos e, em primeiro lugar, dos historiadores, assumir e transmitir a memória nacional quando se esgota o tempo das testemunhas. É o caso da história do genocídio e do período de Vichy, na França. Ora, esse dever de memória lembra ao historiador sua função cívica, a de um "soldado sentinela" (Lucette Valensi, *Annales ESC*, n. 3, p. 498, mai/juin 1993) que não produz, sobre os grandes traumatismos do passado "um saber frio. Ele

participa da construção e depois da transmissão da memória social" (Ibid., p. 498).

A história da memória é um imperativo e deve beneficiar-se de todo aporte crítico do ofício do historiador se se quer evitar as patologias de uma memória freqüentemente cega, como foi, durante muito tempo, até os anos setenta, o caso do regime de Vichy. A conexão entre história e memória tornou-se muito forte e sem esse elo a história seria apenas escotismo, ou pura exterioridade se, como Ricœur, lembramos o quanto o presente é afetado pelo passado. O historiador não tem o monopólio dessa reaproximação, como bem precisa Lucette Valensi: "Os modos de elaboração de um grande traumatismo e os modos de transmissão da memória coletiva são múltiplos" (Ibid., p. 499). Em relação a isso, Pierre Vidal-Naquet assinala, com humor, que a história é muito séria para ser deixada para os historiadores, lembrando que as três obras que mais contribuíram para o conhecimento do extermínio dos judeus não foram escritas por historiadores, mas por Primo Levi (romancista), Raoul Hilberg (cientista político) e Claude Lanzmann, com a publicação de *Shoah* (VIDAL-NAQUET, Pierre. *Le défi de la Shoah à l'histoire*. In: _____. *Les Juifs, la mémoire et le présent*. Paris: La Découverte, 1991. I, p. 223-234).

Nos anos oitenta, o aparecimento das propostas de antigos colaboradores e de seus jovens e muitos êmulos "negacionistas" lembram ao historiador seu dever de memória, o compromisso com a verdade da disciplina à qual ele pertence. É nesse quadro que Pierre Vidal-Naquet desempenhou um papel decisivo na contra-ofensiva dos historiadores diante dessas teses negacionistas (VIDAL-NAQUET, Pierre. *Les Assassins de la mémoire*. Paris: La Découverte, 1987). Quanto aos resgates desse sombrio período, os historiadores sentem a

necessidade urgente de testemunhar, de transmitir sua memória para as gerações futuras por todos os meios de que dispõem.

O silêncio não é esquecimento

A história da memória é particularmente exposta à complexidade por sua situação central de interrelação problemática, em todas as ciências sociais, entre o individual e o coletivo. É que demonstrou Michaël Pollak a propósito da memória dos deportados, retornados dos campos de extermínio. Pesquisando com os sobreviventes de Auschwitz-Birkenau, ele faz a exposição de que o silêncio não é o esquecimento. O sentimento de culpa enterrado no coração da síndrome dos sobreviventes, bloqueados entre a raiva de transmitir e a impotência de comunicar (POLLAK, Michaël. *L'Expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*. Paris: Métailié, 1990). Essa é a função daqueles que devem contextualizar essas memórias. Eles têm por tarefa apreender os limites flutuantes entre os possíveis do dito e do não-dito e facilitar, assim, o trabalho de luto dos indivíduos. As memórias coletivas como as memórias individuais estão sujeitas a múltiplas contradições, tensões e reconstruções. É assim que o "silêncio sobre si – diferente do esquecimento – pode ser condição necessária para a comunicação" (POLLAK, Michaël. *Mémoire, oubli, silence*. In: _____. *Une identité blessée*. Paris: Métailié, 1993. p. 38).

A maneira pela qual Lucette Valensi estuda a grande batalha dos três reis de 1578, um dos mais sangrentos confrontos do século 16 entre Islamismo e Cristandade, conduziu-a a uma interrogação que parte das análises de Ricoeur sobre a identidade narrati-

va para restituir os usos sociais da memória: "Narrar, diremos nós, implica memória": lendo esta proposição em *Tempo e relato*, de Paul Ricoeur, fiz como se ela pudesse ser invertida. Lembrar é contar uma história: por fragmentos, sem dúvida, por clarões dispersos, mas é preciso uma história... Há, portanto, uma forma de atividade narrativa, de "colocação em enredo" que me autorizava resgatar os ressurgimentos da lembrança nos textos escritos que nos deixaram portugueses e marroquinos" (VALENSI, Lucette. *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*. Paris: Seuil, 1992. p. 275).

ENTRE REPETIÇÃO E CRIATIVIDADE

A colocação em enredo pode estar a serviço da memória-repetição, sob as formas ritualizadas das comemorações. O jogo das comemorações tende à dialética da ausência tornada presente por uma cenografia, uma teatralização e uma estetização do relato. O rito permite entreter a memória reativando a parte criativa do acontecimento fundador, de identidade coletiva. Essa função do rito como corte necessário, referência no transcorrer indiferenciado do tempo, foi bem percebido por Saint-Exupéry: "O que é um rito? diz o pequeno príncipe: É alguma coisa muito esquecida, diz a raposa. É o que faz que um dia seja diferente dos outros dias, uma hora das outras horas". (*Le Petit Prince*. Paris: Gallimard, 1988. p. 70). O rito é um marcador de identidade por sua capacidade de estruturação da memória, da qual ele representa a cristalização de camadas sucessivas, sedimentadas. A memória coletiva não se situa, contudo, exclusivamente no eixo da rememo-

ração, porque a própria mediação do relato empurra-a para a criatividade e contribui para forjar uma necessária reconstrução, no sentido que Jean-Marc Ferry atribui ao registro reconstutivo do discurso (FERRY, Jean-Marc. *Les Puissances de l'expérience*. Paris: Cerf, 1991).

É difícil encontrar o equilíbrio entre a repetição do mesmo, do idêntico, que pode representar um fechamento para o outro e, de outro lado, a atitude de fuga diante do passado, do legado memorial transmitido, à maneira de Nietzsche: "É possível viver, mesmo viver feliz, quase sem nenhuma memória, como o demonstra o animal; mas é absolutamente impossível viver sem esquecimento. Ou para explicar meu assunto de forma mais simples: há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, além do qual o ser vivo encontra-se abalado e finalmente destruído, quer se trate de um indivíduo, de um povo ou de uma civilização" (NIETZSCHE, Friedrich. *Considérations inactuelles*. Paris: Gallimard, 1874. II, p. 97. (Coll. Folio Essais). Essa atitude tem o mérito de valorizar o necessário esquecimento, mas, levada ao extremo, pode ser fonte de patologias profundas da memória e, portanto, da identidade.

O esquecimento pode ser concebido numa perspectiva construtiva. É o que demonstra Ernest Renan em sua comunicação, de 1882, sobre "O que é uma nação?", evocando um verdadeiro paradoxo da identidade nacional, plebiscito de todos os dias, no interior da tensão entre a adesão a um patrimônio comum e o esquecimento das mágoas e traumatismos passados: "O esquecimento e eu diria, o erro histórico, são fatores essenciais da criação de uma nação" (RENAN, Ernst. *Qu'est-ce qu'une nation?* Paris: Presses Pocket, 1992. p. 41). Esse esquecimento necessário lem-

bra que não compete ao passado reger o presente, mas, ao contrário, lembra à ação presente que deve utilizar o jazigo de sentido do espaço e da experiência. É a isso que se dedicou Jorge Semprun em *A escrita ou a vida*, quando ele lembra como, deportado, tendo atravessado o indizível e a morte, ele escolheu o esquecimento temporário para continuar a viver e a criar. Mas o esquecimento de fatos traumáticos pode também ter por efeito seu retorno, sob a forma de espectros que assombram o presente. A memória flutua, então, numa zona de sombra, não demarcada, condenada à errância e pode manifestar-se de maneira perigosa quando e onde não se espera, podendo estar na origem de violências aparentemente incongruentes.

Mais além da conjuntura memorial atual, sintomática da crise entre duas categorias meta-históricas, o horizonte de espera, a ausência de projeto de nossa sociedade moderna, Ricoeur lembra a função de agir, da dívida ética da história diante do passado. O regime de historicidade, sempre aberto para o futuro, certamente não é a projeção de um projeto plenamente pensado, fechado sobre si mesmo. A própria lógica da ação mantém aberto o campo dos possíveis. Nesse sentido, Ricoeur defende a noção de utopia, não quando ela é o suporte de uma lógica louca, mas como função liberadora que "impede o horizonte da espera fundir-se com o campo da experiência. É isso que mantém a separação entre a esperança e a tradição" (RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986. p. 391). Ele defende, com a mesma firmeza, o dever, a dívida das gerações presentes diante do passado, fonte da ética da responsabilidade. A função da história permanece viva. A história não é órfã, como se acredita, desde que responda às exigências do agir. A fratura dos determinismos, induzida pela reabertura sobre os possíveis não revelados

do passado, sobre as previsões, expectativas, desejos e temores dos homens do passado, permite atenuar a fratura postulada entre o questionamento da verdade que seria o apanágio do historiador e uma busca de fidelidade que seria a mola do memorialista.

A construção, ainda por vir, de uma história social da memória permitiria pensar junto essas duas exigências: "Uma memória submetida à prova crítica da história não pode mais visar à fidelidade sem passar pelo crivo da verdade. Uma história substituída pela memória no movimento da dialética da retrospectiva e do projeto não pode mais separar a verdade da fidelidade que se apegava, em última análise, às promessas não cumpridas do passado" (RICOEUR, Paul. *La marque du passé. Revue de métaphysique et de morale*, n. 1, p. 31, 1998). Assim, o luto das visões teleológicas pode tornar-se uma chance para revisitar, a partir do passado, os múltiplos possíveis do presente para pensar o mundo de amanhã.



CONCLUSÃO

O historiador encontra-se, hoje, cada vez mais solicitado por pressão de uma demanda social que o confina à urgência de funções cada vez mais numerosas. Em razão da antiguidade de seu magistério e de uma excepcionalidade francesa que chegou até a ver um presidente da República, François Mitterrand, comover-se diante do pouco caso que se fazia do ensino da disciplina histórica, o historiador é chamado como conselheiro do príncipe no exercício de seu poder, é chamado para esclarecer os meios de comunicação sobre uma atualidade fervilhante e mundial, é chamado para reconstituir o corpo de uma identidade cada vez mais fragmentada. Além das funções tradicionais do historiador, como a de fazer a passagem entre as gerações, ele é depois chamado à barra dos tribunais em grandes processos como o processo Papon.

Essas múltiplas solicitações convidam o historiador a um esforço reflexivo sobre a natureza de sua prática, ao mesmo tempo que os obstáculos nunca estão longe e os curto-circuitos perigosos e fontes de derrapagens não controladas. Recentemente, um historiador publicou uma obra que pretendia liberar para seus leitores as confissões dos arquivos (BARTOSEK, Karol. *Les Aveux des archives. Praga-Paris-Praga, 1948-1968*. Paris: Seuil, 1996) como se os arquivos confessassem por si mesmos, sem a mediação do historiador que lhes coloca as questões. Se a descoberta de novas

fontes, inacessíveis durante muito tempo, deve, evidentemente, deslocar o olhar do historiador sobre o passado, a ingenuidade pré-crítica, pré-metódica, própria à pretensão de confissões extraídas de arquivos que falariam por si mesmos, revela os riscos de uma instrumentalização do conhecimento histórico para fins de tornar espetáculo as tragédias do passado.

A iniciativa tomada pelo diretor do periódico *Libération*, Serge July, de organizar uma mesa-redonda de historiadores em torno de Raymond Aubrac para responder às teses de Gérard Chauvy (CHAUVY, Gérard. *Aubrac Lyon 1943*. Paris: Albin Michel, 1997) semeou perturbação entre os participantes desse confronto, não tanto pela coerência do engajamento de Raymond Aubrac nas fileiras da Resistência, mas pela confusão praticada entre duas funções: a de juiz e a de historiador.

Refletindo sobre a tensão própria a essas duas funções diferentes, o historiador Ginzburg, recentemente, interveio no quadro do caso Sofri com uma obra de título evocador, *O juiz e o historiador* (Ed. Verdier, 1997). Ele se espanta em como os juízes podem condenar, sem outras provas que as palavras de um arrependido, com vinte e dois anos de prisão, um antigo dirigente de *Lotta Continua*, suspeito de ter comandado o assassinato de um comissário no início dos anos 1970. Ginzburg aproveita para lembrar as regras intangíveis da operação historiográfica, que são a procura da verdade e as provas para apoiá-la.

O recente processo de Papon revelou a grande diversidade de atitudes entre os historiadores de ofício convocados ao pretório, traduzindo uma situação de desconforto e de dúvida quanto ao seu estatuto. Se os especialistas da época como Jean-Pierre Azéma ou Marc-Olivier Baruch e muitos outros aceitaram testemunhar em Bordeaux, enquanto outros, como o dire-

tor do IHTP (Instituto de história do tempo presente), Henry Rousso, recusaram o convite por recusar a confusão de papéis. Rousso considerou especialmente que a justiça não poderia ser frustrada pela presença massiva dos historiadores e ele invocou o fato que o historiador de ofício não pode, em semelhante caso, invocar nem a competência própria à testemunha ocular nem a competência do perito. Chamado ao tribunal, o historiador não está, de fato, nem na posição do perito psiquiatra que recebe o dossiê nem a posição do perito capaz de comunicar uma lei científica válida em qualquer circunstância. Em relação a isso, Rousso denunciou o risco "de ter o ar de *paparazzi* do passado" (*La Hantise du passé*. Paris: Textuel, 1998. p. 101). Por sua vez, o historiador Jean-Noël Jeanneney alerta contra o exagero e o grande risco de o historiador engajar-se no juramento jurídico de dizer toda a verdade. "É o que não se pode prometer sem uma espécie de embriaguez intelectual" (*Le Passé dans le prétoire. L'historien, le juge et le journaliste*. Paris: Seuil, 1998. p. 15). Para evitar a confusão de gêneros, o historiador René Rémond sugeriu distinguir entre a certeza científica, a opinião provável e a convicção pessoal, o que não exclui o comparecimento do historiador enquanto testemunha, mas nos estreitos limites da ética de responsabilidade, própria a sua função.

Assistiu-se recentemente à explosão, em praça pública, do que se qualificou de "querela dos historiadores", na Alemanha, cerca de 1986, que teve sua versão francesa não menos espetacular e polêmica, em 1997, em torno da publicação do *Livro negro do comunismo*. Em torno desse passado que não quer passar, desses crimes e de sua memória, das diversas formas da tragédia do século 20, duas histórias, a do comunismo e a do nazismo, entraram em choque.

De um lado do Reno, Ernst Nolte, Michaël Stürmer, Andreas Hillgruber, entre outros, desenvolveram teses visando a tornar banal o horror nazista, verberando o fato que a barbárie vinha de longe, do oriente soviético, que teria fornecido um modelo de sociedade carceral, simplesmente retomada, no lado alemão, pelos adeptos de Hitler. O filósofo alemão Habermas reagiu vivamente em *Die Zeit* àquilo que qualificou como sendo "uma maneira de liquidar os danos" (Les tendances apologétiques dans l'historiographie contemporaniste allemande, *Die Zeit*, 11 juil. 1986; retomado em *Devant l'histoire*. Paris: Cerf, 1988, p. 47-58).

Na França, a polêmica cristalizou-se, pouco depois, em 1997, em torno da publicação, por Robert Lafont, do *Livro negro do comunismo*, cuja introdução de Stéphane Courtois, contestada por certos autores da obra como Nicolas Werth e Jean-Louis Margolin, colocava no mesmo plano nazismo e comunismo, como duas manifestações similares da mesma essência.

Essas controvérsias nos lembram que a história permanece um campo de batalhas, o lugar de confrontos primordiais onde se joga não tanto o passado enquanto tal mas as grandes escolhas do presente. Diante dessas polêmicas, a reação não deve ser de calafrios, tentando evitá-las pelo escapismo. A paixão que elas desencadeiam é legítima. Entretanto, os historiadores devem aferrar-se a um certo número de regras constitutivas de seu ofício.

Para que esses conflitos de interpretação possam aclarar os debates em curso no espaço público, o historiador deve interrogar a tradição especulativa, filosófica, que refletiu sobre noções utilizadas, às vezes ingenuamente, pelos historiadores como as de temporalidade, de sequência de acontecimentos, de relato, de causalidade, de verdade... Assim como os historiadores

devem ficar atentos à reflexão filosófica sobre essas noções, os filósofos devem considerar em sua reflexão, que a prática historiadora é uma operação específica.

A paisagem historiográfica atual caracteriza-se por uma tensão entre dois pólos durante muito tempo considerados como alternativos, mas que podem ser pensados de maneira complementar. De um lado, alguns pesquisadores colocam o acento na história como escritura subjetiva, como prática ligada à tradição narrativa da literatura e, de outro, contra as derivações negacionistas, alguns insistem sobre a noção de prova, sobre o caráter precário, falsificável, da asserção histórica em função das fontes documentárias e, portanto, sobre seu caráter de saber objetivado. Ora, é na articulação desses dois imperativos categóricos, entre ciência e ficção, que se define a história que, de fato, situa-se no cruzamento de três dimensões, como ressaltou Michel de Certeau em *A escritura da história*, em 1975. De um lado, ele define a operação historiográfica como produto de um vínculo social marcado pela instituição histórica e, mais amplamente, por sua relação com o corpo social; de outro lado, a história é mediada por uma técnica, redistribuindo um espaço de pensamento e, nesse sentido, ela releva-se de um fazer, de uma prática que começa pelo gesto de separar, de se constituir pela diferença. Enfim, a história é escritura, o que implica estar atento às regras discursivas de suas fontes e de sua enunciação sem, contudo, encerrar-se apenas na dimensão lingüística.

A perda da capacidade estruturante dos paradigmas holistas como o marxismo, o funcionalismo, o estruturalismo, assim como a reviravolta atual que se pode qualificar de pragmática e hermenêutica conduzem o historiador a interrogar-se sobre o que quer dizer agir e, portanto, a situar-se um pouco

mais perto dos atores da história, não para postular sua plena consciência e liberdade ou alguma transparência de seus gestos, mas para chegar um pouco mais perto da significação do vivido.

Essa maior inflexão tem por efeito modificar profundamente uma paisagem historiográfica marcada pela pluralidade de suas correntes (cf. RUANO-BORBALAN, Jean-Claude. *L'Histoire aujourd'hui*. Paris: Sciences Humaines, 1999). A perda da posição hegemônica de uma escola, a dos *Annales* e sua abertura corajosa, sob o impulso de Bernard Lepetit, questionando em algumas de suas orientações passadas (cf. *Histoire et sciences sociales. Un tournant critique? Annales ESC*, n. 2, mars/avril 1988 e *Histoire et sciences sociales: tentons l'expérience, Annales ESC*, n. 6, nov./déc. 1989) favoreceram a eclosão de várias orientações e, em primeiro lugar, a dos "retornos": retorno do político, do indivíduo e da cronologia, ou seja, os três ídolos denunciados pelo sociólogo durkeimiano, François Simiand, em 1903. Contudo, sabe-se que, no fim desse percurso historiográfico, a história não volta às planícies, que as configurações nunca são semelhantes e esses "retornos" não são simples recurso a antigas receitas. Pelo contrário, esses três domínios são objeto de uma renovação radical (cf. DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick. *Les Courants historiques en France. XIX-XX siècle*. Paris: Armand Colin, 1999).

Hoje, a cartografia dos modos de escritura da história está particularmente em movimento. De um lado, os historiadores franceses escutam mais as inovações de seus vizinhos europeus. Na França, a história social inspira-se antes na *microstoria* italiana de Carlo Ginzburg, Giovanni Levi, Carlo Prati... mas também na *Alltagsgeschichte* (história do cotidia-

no) alemã, assim como nos trabalhos do historiador inglês Edward Palmer Thomson.

A saída da história das mentalidades dá lugar à pluralidade de projetos: a problematização da memória pela história tal como a concebe Pierre Nora, uma história sociocultural das práticas e das representações tal como a preconiza Roger Chartier, uma reglobalização pelo político e o simbólico tal como a definiu Marcel Gauchet (cf. GAUCHET, Marcel. *L'élargissement de l'histoire de l'objet historique. Le Débat*, n. 103, p. 131-147, janv./févr. 1999), a história do tempo presente tal como a conduz o IHTP ou, ainda, as novas definições de uma história cultural (cf. RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François. *Pour une histoire culturelle*. Paris: Seuil, 1997)... Os caminhos que conduzem ao passado são, portanto, numerosos e sua pluralidade é antes signo de um momento fecundo de considerar que o estado reflexivo próprio à operação historiográfica é inelutável, assim como o caráter plural da busca da verdade, mergulhada no conflito das interpretações.

No fim desse percurso historiográfico pode-se afirmar que a perspectiva da história reduzir-se-ia a um quebra-cabeça pós-moderno puramente eclético e suscetível de interpretações plurais? A resposta é não, com a condição de não dissociar a função de identidade, de fidelidade da memória e a procura da verdade própria à história. Essa história controversa, plural, é hoje um imperativo, para promover o diálogo entre duas culturas diferentes, para construir um espaço comum (a Europa) e para fazer valer o universal diante dos diversos fundamentalismos.

Quanto a isso, a história como lugar de controvérsia, como lugar privilegiado do conflito das interpretações, está exercendo uma função terapêutica. Ela

pode apoiar-se nessa recente tomada de consciência que existem diversos relatos possíveis das mesmas ações, dos mesmos acontecimentos. Nesse sentido, a história, pode ter efeitos positivos de retorno sobre a memória remetendo à memória coletiva, nacional, em situação de abertura, de discussão, de controvérsia. Ela permite à memória não se emborcar na fossilização e na compulsão de repetição e abrir-se para a memória do outro.

O que está em jogo nessa oscilação interpretativa, nessa abertura para um novo espaço dialógico é, mais além dos problemas metodológicos, o questionamento das ciências humanas sobre o enigma não resolvido da natureza do "estar junto", do vínculo social, negligenciado pelas ideologias reducionistas e pelas concepções filosófico-políticas baseadas no utilitarismo.



BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu, la politique et l'histoire*. Paris: PUF, 1959.

ARIÈS, Philippe. *Le Temps de l'histoire*. Paris: Seuil, 1986.

ARON, Raymond. *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1981. (Coll. Tell).

BARRET-KRIEGEL, Blandine. *L'Histoire à l'âge classique*. Paris: PUF, 1988. Rééd. Coll. Quadrige, 1996.

BARTHES, Roland. *Michelet par lui-même*. Paris: Seuil, 1975.

BEAUNE, Colette. *Naissance de la nation France*. Paris: Gallimard, 1985. Rééd. Coll. Folio.

BÉDARIDA, François. *Écrire l'histoire du temps présent*. Paris: CNRS, 1993.

BÉDARIDA, François (Dir.). *L'Histoire et le métier d'historien en France (1945-1995)*. Paris: MSH, 1995.

BENOIST, Jocelyn; MERLINI, Fabio (Ed.). *Après la fin de l'histoire*. Paris: Vrin, 1998.

BIZIÈRE, Jean-Maurice; VAYSSIÈRE, Pierre. *Histoire et historiens*. Paris: Hachette, 1995.

BLOCH, Marc. *Apologie pour l'histoire*. Paris: Armand Colin, 1941. Rééd. 1964.

BOURDÉ, Gérard; MARTIN, Henri. *Les Écoles historiques*. Paris: Seuil, 1985. (Coll. Points).

BOUTIER, Jean; JULIA, Dominique. *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire*. Paris: Autrement, 1995.

BOYER, Alain. *L'Explication en histoire*. Paris: Presses Universitaires de Lille, 1992.

BRAUDEL, Fernand. *Écrits sur l'histoire*. Paris: Flammarion, 1969.

BURGUIÈRE, André (Dir.). *Dictionnaire des sciences historiques*. Paris: PUF, 1986.

CARBONELL, Charles-Olivier. *Histoire et Historiens, une mutation idéologique des historiens français, 1865-1885*. Toulouse: Privat, 1976.

CARR, E. H. *Qu'est-ce que l'histoire?* Paris: La Découverte, 1988. Rééd. 10/18, 1997.

CERTEAU, Michel de. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Gallimard, 1987. (Coll. Folio).

_____. *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975.

CHARTIER, Roger. *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*. Paris: Albin Michel, 1998.

CHÂTELET, François. *La Naissance de l'histoire*. Paris: Minuit, 1962. 2 t. Rééd. Seuil, Coll. Points, 1996.

CHAUNU, Pierre. *Histoire, science sociale: la durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne*. Paris: SEDES, 1974.

_____. *L'Instant éclaté. Entretiens avec François Dosse*. Paris: Aubier, 1994.

CHESNEAUX, Jean. *Habiter le temps*. Paris: Bayard, 1996.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. *Max Weber et l'histoire*. Paris: PUF, 1990.

DASTUR, Françoise. *Heidegger et la question du temps*. Paris: PUF, 1990.

DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick. *Les Courants historiques en France, XIX^e-XX^e siècle*. Paris: Armand Colin, 1999.

DESANTI, Jean-Toussaint. *Réflexion sur le temps*. Paris: Grasset, 1992.

DOSSE, François. *L'Empire du sens, l'humanisation des sciences humaines*. Paris: La Découverte, 1995. Rééd. Poche/La Découverte, 1997.

_____. *L'Histoire en miettes, des Annales à la nouvelle histoire*. Paris: La Découverte, 1987. Rééd. Presses Pocket, 1997.

DUBY, Georges. *L'histoire continue*. Paris: Seuil, 1991. (Coll. Points Odile Jacob).

FEBVRE, Lucien. *Combats pour l'histoire*. Paris: Armand Colin, 1953.

FINLEY, Moses I. *Mythe, mémoire, histoire*. Paris: Flammarion, 1981.

FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

_____. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

FUKUYAMA, Francis. *La Fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris: Flammarion, 1992.

GAUCHET, Marcel (Ed.). *Philosophie des sciences historiques*. Textes de Barante, Cousin, Guizot, Michelet,

Mignet, Quinet. Paris: Presses Universitaires de Lille, 1988.

GINZBURG, Carlo. *Mythes, emblèmes, traces*. Paris: Flammarion, 1989.

GODDARD, Jean-Christophe. *Hegel et l'hégélianisme*. Paris: Armand Colin, 1998.

GRELL, Chantal. *L'Histoire entre érudition et philosophie*. Paris: PUF, 1993.

GROETHUYSEN, Bernard. *Philosophie et histoire*. Paris: Albin Michel, 1995.

GUENÉE, Bernard (Dir.). *Le Métier d'historien au Moyen Âge*. Paris: Sorbonne, 1977.

_____. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier, 1980.

HALBWACHS, Maurice. *La Mémoire collective*. Paris: Albin Michel, 1997.

HARTOG, François. *L'Histoire d'Homère à Augustin*. Paris: Seuil, 1999. (Coll. Points).

_____. *Le Miroir d'Hérodote*. Paris: Gallimard, 1980.

_____. *Le XIX^e siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*. Paris: PUF, 1988.

HEGEL, G. W. F. *La Raison dans l'histoire*. Paris: Plon, 1965. 10/18.

HILDESCHMEIER, Françoise. *Introduction à l'histoire*. Paris: Hachette, 1984.

HUPPERT, George. *L'Idée de l'histoire parfaite*. Paris: Flammarion, 1973.

JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *De Kojève à Hegel*. Paris: Albin Michel, 1996.

KANT, E. *Histoire et politique*. Annoté par M. Castillo. Paris: Vrin, 1999.

_____. *La Philosophie de l'histoire*. Paris: Gonthier, 1947.

KOSELLECK, Reinhart. *L'Expérience de l'histoire*. Paris: EHESS, Gallimard, Seuil, 1997.

_____. *Le Futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris: EHESS, 1990.

RUANO-BORBALAN, J.-C. *L'Histoire aujourd'hui*. Paris: Sciences Humaines, 1999.

LANGLOIS, Charles-Victor; SEIGNOBOS, Charles. *Introduction aux études historiques (1898)*. Paris: Kimé, 1992.

LEDUC, Jean. *Les Historiens et le temps*. Paris: Seuil, 1999. (Coll. Points).

LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques (Dir.). *La Nouvelle Histoire*. Paris: Retz, 1978.

_____. *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard, 1988. (Coll. Folio).

LEPETIT, Bernard. *Les Formes de l'expérience*. Paris: Albin Michel, 1995.

MABILLE, Bernard. *Hegel, l'épreuve de la contingence*. Paris: Aubier, 1999.

MARROU, Henri-Irénée. *De la connaissance historique*. Paris: Seuil, 1955. Rééd. Coll. Points, 1983.

MÍLO, Daniel S. *Trahir le temps*. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*. Paris: Gallimard, 1983.

MOSÈS, Stéphane. *L'Ange de l'histoire*. Paris: Seuil, 1992.

MÜLLER, Bertrand. *Correspondance de Marc Bloch et Lucien Febvre*. Paris: Fayard, 1994.

NOIRIEL, Gérard. *Sur la «crise» de l'histoire*. Paris: Belin, 1996.

_____. *Qu'est-ce que l'histoire contemporaine?* Paris: Hachette, 1998.

NORA, Pierre; LE GOFF, Jacques (Dir.). *Faire de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1974. 3 v.

NORA, Pierre (Dir.). *Essais d'ego-histoire*. Paris: Gallimard, 1987.

NORA, Pierre. *Les Lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1984-1992. 7 v.

PAYEN, Pascal. *Les Îles nomades. Conquérir et résister dans L'Enquête d'Hérodote*. Paris: EHESS, 1997.

PÉCHAN, Denis; POLLACK, Michaël; ROUSSO, Henri. *Histoire politique et sciences sociales*. Bruxelles: Complexe, 1991.

PEDECH, Paul. *La Méthode historique de Polybe*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

PHILONENKO, Alexis. *La Philosophie kantienne de l'histoire*. Paris: Vrin, 1998.

POMIAN, Krzysztof. *L'Ordre du temps*. Paris: Gallimard, 1984.

PROST, Antoine. *Douze leçons sur l'histoire*. Paris: Seuil, 1996. (Coll. Points).

PROUST, Françoise. *L'Histoire à contre-temps*. Paris: Cerf, 1994. Rééd. Biblio essais, Le Livre de Poche, 1999.

RANCIÈRE, Jacques. *Les Noms de l'histoire. Essais de poétique du savoir*. Paris: Seuil, 1992.

RAULET, Gérard. *Kant, Histoire et citoyenneté*. Paris: PUF, 1996.

RÉMOND, René (Dir.). *Pour une histoire politique*. Paris: Seuil, 1988.

REVEL, Jacques (Dir.). *Jeux d'échelles*. Paris: Gallimard/Seuil, 1996. (Hautes Études).

RICŒUR, Paul. *Temps et Récit*. Paris: Seuil, 1983-1985. 3 v. Rééd. Coll. Points, 1991.

RIOUX, Jean-Pierre (Dir.). *Pour une histoire culturelle*. Paris: Seuil, 1997.

SAMARAN, Claude (Dir.). *L'Histoire et ses méthodes*. Paris: La Pléiade, 1961.

VEYNE, Paul. *Comment on écrit l'histoire*. Paris: Seuil, 1971. Rééd. Coll. Points.

VILAR, Pierre. *Une histoire en construction. Approches marxistes et problématiques conjoncturelles*. Paris: Gallimard/Seuil, 1982.



ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Agostinho Santo, 7, 149, 152-3, 160.
Aimoin de Fleury, 222.
Alembert Jean d', 36.
Althusser Louis, 62, 64, 254-60.
André de Fleury, 222.
Anscombe Elisabeth, 166.
Arendt Hannah, 231.
Argenson marquês de, 64, 272.
Ariès Philippe, 209.
Aristóteles, 135, 149-52, 160, 168, 239, 244.
Aron Raymond, 95, 97, 184, 242.
Aubrac Raymond, 300.
Azéma Jean-Pierre, 300.

B

Bachelard Gaston, 201, 255.
Barret-Kriegel Blandine, 29, 33, 36-7, 227.
Barthes Roland, 133-4, 169.
Bartosek Karol, 299.
Baruch Marc-Olivier, 300.
Bataille Georges, 242.
Bayet Albert, 68.
Beaune Colette, 261, 264.
Beda o Venerável, 220.
Benjamin Walter, 188-91.
Benoist Jocelyn, 244, 246, 249-50.

Beñsaïd Daniel, 252.
 Bergson Henri, 278-9.
 Berr Henri, 70.
 Bizière Jean-Maurice, 269.
 Blanchard Jöel, 124, 126.
 Bloch Marc, 35, 45, 72-5, 77, 83, 291.
 Bodin Jean, 53-56
 Bôltanski Luc, 9
 Borges Jorge-Luis, 289.
 Bossuet, 61, 226-7.
 Bouglé Célestin, 68.
 Boulainvilliers conde de, 127, 271-4.
 Bouton Christophe, 244, 246.
 Boutry Philippe, 143-4.
 Boyer Alain, 184-6.
 Braudel Fernand, 8, 77-81, 83, 87, 130, 147, 177, 209.
 Broca, 278.
 Budé Guillaume, 27, 60, 266.
 Burguière André, 81-2.

C

Cailllois Roger, 242.
 Canguilhem Georges, 201-2.
 Cassiodoro, 218.
 Castillo Monique, 231-2.
 Certeau Michel de, 15, 67, 85-6, 135-145, 176, 291, 303.
 Chartier Roger, 94, 168, 198, 305.
 Châtelet François, 14.
 Chauvy Gérard, 300.
 Cícero, 13, 101-4, 106, 110, 113-4, 219, 268.
 Clari Robert de, 116.
 Colliot-Thélène Catherine 95, 97, 199.
 Commynes Philippe de, 122-6.
 Conan Éric, 292.

Condorcet, 60, 66-7.
 Contamine Philippe, 121, 124.
 Copérnico, 203.
 Corbin Alain, 90-2.
 Courtois Stéphane, 302.
 Cujas Jacques, 27, 56, 60.
 Cuvier Georges, 36, 203.

D

Danto Arthur, 167.
 Darbo-Peschanski Catherine, 53.
 Darwin Charles, 192, 203.
 Dastur Françoise, 158, 161.
 Delacroix Christian, 9, 37, 79, 276, 304.
 Descartes René, 195.
 Descombes Vincent, 255.
 Diacre Paul, 220, 225.
 Dilthey Wilhelm, 95-6, 98, 158-9, 163-4, 229.
 Dosse François, 9, 37, 72, 79, 276, 304.
 Dray William, 166.
 Droysen, 163.
 Dubos abade, 65, 272.
 Duby Georges, 130, 223, 284.
 Dufournet Jean, 125-6.
 Duhem Pierre, 84.
 Dupleix Scipion, 268.
 Durkheim Emile, 68-70, 82.
 Duruy Victor, 39.

E

Eginhard, 220.
 Elias Norbert, 164, 196-9.
 Elster Jon, 186-7.
 Engels Friedrich, 250, 252.
 Ésquilo, 213.

Estienne Henri, 19.
Eusébio de Cesaréia, 218.
Ewald François, 210.

F

Farge Arlette, 148, 155, 209.
Febvre Lucien, 7, 43, 72-3, 77, 91, 142.
Ferro Marc, 81.
Ferry Jean-Marc, 184, 296.
Ferry Luc, 237.
Fessard Gaston, 242.
Feuerbach Ludwig, 257.
Fichte Johann Gottlieb, 232, 256.
Flodoard de Reims, 221-2.
Foucault Michel, 35-6, 93, 95, 195, 200-11.
Frank Robert, 175.
Fréret Nicolas, 268.
Freud Sigmund, 200, 203-4, 260, 286-8.
Freund Julien, 97-8.
Froissart Jean, 119-22.
Fukuyama Francis, 248-9.
Fustel de Coulanges Numa Denys, 39, 44-6.

G

Gadamer Hans Georg, 149, 151, 164, 182.
Galileu, 154, 178.
Garcia Patrick, 37, 79, 276, 304.
Garrigou Alain, 199.
Gauchet Marcel, 130, 275, 305.
Giddens Antony, 89-90.
Ginzburg Carlo, 154, 300, 304.
Girard René, 109.
Glaber Raoul, 117, 222-4.
Goubert Pierre, 83.
Gregório de Tours, 219-20.

Grell Chantal, 271, 273.
Guenée Bernard, 30, 263.
Guibert de Nogent, 115, 224-5.
Guillaume de Malesbury, 31.
Guillaume de Tyr, 31.
Guillaume le Breton, 264.
Guizot François, 128, 275.
Gurvitch Georges, 68, 78, 242.

H

Haar Michel, 162-3.
Habermas Jürgen, 193, 302.
Halbwachs Maurice, 68, 280-1, 284.
Hallé Jean-Noël, 91.
Hartog François, 15, 17, 19-20, 44, 46.
Hauser Henri, 72.
Hegel Friedrich, 67, 235-49, 256-8.
Heidegger Martin, 158-63, 189.
Heinich Nathalie, 196-7.
Heródoto, 13-17, 19-23, 53, 58, 168, 213-4, 225.
Hilberg Raoul, 293.
Hillgruber Andreas, 302.
Hincmar, 221-2, 261-2.
Hirschhorn Monique, 98.
Homero, 14, 21.
Hondt Jacques d', 67, 236.
Hotman François, 27, 56, 265.
Hugues de Fleury, 222, 262.
Huppert Georges, 27, 54, 58-9.
Husserl Edmund, 155-8, 160.
Hyppolite Jean, 208, 242.

I

Iser Wolfgang, 151.

J

Jarczyk Gwendoline, 239, 242, 248.
 Jauss Robert, 151.
 Jean Lemaire des Belges, 264.
 Jeanneney Jean-Noël, 301.
 Johner Anita, 109.
 Joinville Jean de, 116-7, 126.
 Juan de la Cruz, 141.
 Julia Dominique, 143, 145.
 July Serge, 300.

K

Kant Emmanuel, 230-5, 256.
 Kirscher Gilbert, 244.
 Kojève Alexandre, 240, 242, 244-5, 248.
 Koselleck Reinhart, 88, 165, 171-2.

L

La Mettrie, 278.
 La Popelinière, 57-60.
 Labarrière Pierre-Jean, 239, 242, 248.
 Labrousse Ernest, 91.
 Lacan Jacques, 242, 260.
 Lacoste Yves, 16.
 Lacroix Benoît, 31.
 Lacroix Bernard, 199.
 Lamarck, 203.
 Langlois Charles-Victor, 38, 41-3, 139, 170.
 Lanzmann Claude, 293.
 Latour Bruno, 84, 92.
 Lavisser Ernest, 39, 276-7.
 Le Goff Jacques, 81, 86, 116-7, 131, 179.
 Le Maréchal Guillaume, 117.
 Le Roy Ladurie Emmanuel, 81, 83, 86.
 Léonard Jean, 210-1.

Lepetit Bernard, 9, 304.
 Léry Jean de, 140-1.
 Levi Giovanni, 304.
 Levi Primo, 293.
 Lévi-Strauss Claude, 75-80, 82-4, 140, 204-5, 207, 260.
 Lévinas Emmanuel, 154.
 Lipovetsky Gilles, 184.
 Loraux Nicole, 21, 53.

M

Mabille Bernard, 237-9.
 Mabillon Jean, 34-6.
 Mably abade, 273.
 Mallarmé Stéphane, 200.
 Mandrou Robert, 142, 144, 209.
 Mantoux Paul, 71.
 Maquiavel, 126.
 Margolin Jean-Louis, 302.
 Marie Pierre, 278.
 Marjolin Robert, 242.
 Marx Karl, 64, 67, 200, 250-4, 256-8, 275.
 Mauss Marcel, 68.
 Mead Georges, 181-2.
 Merleau-Ponty Maurice, 183, 242.
 Merlini Fabio, 244, 246, 249-50.
 Merton, 187.
 Mesnard Pierre, 54, 57.
 Mesure Sylvie, 98.
 Mézeray François Eudes de, 268-70.
 Michelet Jules, 130-4, 180, 229.
 Mitterrand François, 299.
 Momigliano Arnaldo, 33, 228-9.
 Monod Gabriel, 39-40, 42, 45.
 Montaigne Michel de, 28.
 Montesquieu, 57, 60-5, 272.

Moreau Jacob-Nicolas, 272.
 Mosès Stéphane, 188, 191.
 Mourier Pierre-François, 104.

N

Newton Isaac, 178, 257.
 Nietzsche Friedrich, 191-5, 200-1, 208, 245, 296.
 Nolte Ernst, 302.
 Nora Pierre, 9-10, 86, 173, 179, 263, 282-3, 286, 305.

O

Orcibal Jean, 138-9.

P

Papenbroeck, 34.
 Papon Maurice, 299-300.
 Pasquier Étienne, 265-7.
 Passeron Jean-Claude, 100.
 Passeron René, 180.
 Pédech Paul, 50.
 Péguy Charles, 38, 130.
 Perrot Michelle, 209-10.
 Petit Jean-Luc, 171.
 Philonenko Alexis, 232-3.
 Platão, 26-114.
 Plutarco, 19, 27-8.
 Políbio, 47-53, 214-5.
 Polin Raymond, 242.
 Pollak Michaël, 294.
 Popper Karl, 181, 184-7.
 Prigogine Ilya, 178.
 Primat, 263.
 Proni Carlo, 304.
 Propp Vladimir, 203.
 Prost Antoine, 7, 42-3.
 Proust Françoise, 189-90.

Q

Queneau Raymond, 242.
 Quéré Louis, 171, 181.

R

Rancière Jacques, 134, 147-8.
 Ranke Léopold von, 163.
 Raulet Gérard, 234-5.
 Rémond René, 301.
 Renan Ernest, 39, 296.
 Revel Jacques, 81, 143, 145.
 Ribot Théodule, 279.
 Richer, 262.
 Ricœur Paul, 10, 85, 87-8, 93, 148-9, 151, 153-62, 164-5, 167-9, 172, 174, 176, 240-4, 279, 285, 288-9, 293-5, 297-8.
 Rigord, 30-1, 263-4.
 Rioux Jean-Pierre, 176, 305.
 Romilly Jacqueline de, 20, 23, 25-6.
 Roques Mario, 139.
 Rosenzweig Franz, 188.
 Rousseau Jean-Jacques, 192.
 Rousso Henry, 291-2, 301.
 Ruano-Borbalan Jean-Claude, 10, 304.
 Rubinstein Moses, 245.

S

Saint-Exupéry Antoine de, 295.
 Salústio, 104-7, 225.
 Sardan Jean-Pierre Olivier de, 90, 97, 99.
 Sartre Jean-Paul, 76.
 Schleiermacher Friedrich, 163.
 Scott Walter, 122, 129.
 Seignobos Charles, 38, 41-4, 72, 139, 170.
 Semprun Jorge, 297.
 Serres Michel, 109.

Sholem Gershom, 188.
 Simiand François, 70-3, 75, 79, 304.
 Simmel Georg, 98.
 Simon Richard, 227.
 Sirinelli Jean-François, 305.
 Sócrates, 26, 193.
 Sófocles, 213.
 Sofri, 300.
 Sot Michel, 221-2.
 Spinoza Baruch, 228.
 Stengers Isabelle, 177-8.
 Stone Lawrence, 135, 145-6.
 Stürmer Michaël, 302.
 Suger, 262-3.
 Surin Jean-Joseph, 141, 143.

T

Tácito, 110-4, 216-7.
 Taine Hippolyte, 39, 108.
 Thévenot Laurent, 9.
 Thierry Augustin, 122, 129-30, 253, 274-5.
 Tito Lívio, 106-9, 215-6, 268.
 Todorov Tzvetan, 289.
 Tucídides, 20-6, 53, 106-7, 168.

V

Valensi Lucette, 292-5.
 Valla Lorenzo, 28-9, 31.
 Valéry Paul, 180.
 Van Parijs Philippe, 186-7.
 Vaysse Jean-Marie, 245-7.
 Vayssière Pierre, 269.
 Veyne Paul, 86, 135-6.
 Vico Giambattista, 114, 227-30.
 Vidal-Naquet Pierre, 293.

Vignaux Georges, 278.
 Villehardouin Godofredo de, 115-6.
 Voltaire, 60, 64-6, 192.

-W

Weber Max, 95-100, 164, 183-4.
 Wedemeyer, 253.
 Weil Éric, 242-4.
 Werth Nicolas, 302.
 White Hayden, 167.
 Wright Georg Henrik Von, 166.

Z

Zink Michel, 122.

Sobre o Livro

<i>Formato</i>	14x21 cm
<i>Tipologia</i>	Meridien Roman (texto) Minion (títulos)
<i>Papel</i>	Reciclato 70 g/m ² (miolo) Cartão Supremo 250g/m ² (capa)
<i>Impressão</i>	Sob demanda
<i>Acabamento</i>	Costurado e colado
<i>Tiragem</i>	1.000

Equipe de Realização

<i>Coordenação Executiva</i>	Luzia Bianchi
<i>Produção Gráfica</i>	Renato Valderramas
<i>Edição de Texto</i>	Renata Vieira e Villas Bôas
<i>Assistentes de Edição de Texto</i>	Beatriz Rodrigues de Lima Fernanda Godoy Tarcinalli Valéria Biondo
<i>Revisão</i>	Beatriz Rodrigues de Lima
<i>Projeto Gráfico</i>	Renato Valderramas
<i>Criação da Capa</i>	Renato Valderramas
<i>Catálogo e Referências Bibliográficas</i>	Eliane de Jesus Charret
<i>Diagramação</i>	Karina Mie Mogui Tatiana Peres

Impressão e Acabamento



Gráfica Bandeirantes S/A